

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३३

ऑगस्ट १९८०

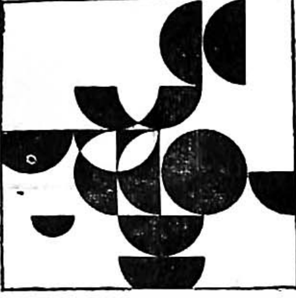
अंक ११

नवभारत





अनुक्रमणिका



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३३ । अंक ११ । ऑगस्ट १९८०
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई-४१२ ८०३
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

ऑगस्ट १९८०

अनुक्रम

संपादकीय :

प्राचीन भारतीय साहित्यमीमांसा : एक आकलन १
–वा. म. कुलकर्णी

लोकायतदर्शन आणि अथर्ववेद १५
–आ. ह. साळुंखे

भारतीय संगीत आणि मुसलमान : प्रस्तावना २३
–ग. ह. तारळेकर

मार्क्सवाद विरुद्ध आंबेडकरवाद ? ३९
–शरद् पाटील

लो. टिळक व म. गांधी : दोन महापुरुष ४४
-लक्ष्मणशास्त्री जोशी

ग्रंथ-परीक्षण ४८
–केशव मेश्राम, प्र. म. बांदिवडेकर

वाचकांचा पत्रव्यवहार ५४

सार-संकलन : ५७

लेखक-परिचय

Δ **वा. म. कुलकर्णी** : संस्कृत–प्राकृतचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक व महाराष्ट्र राज्याच्या भाषा संचालनालयाचे सेवानिवृत्त संचालक; ५, सुरुची को-ऑप. हाउसिंग सोसायटी, दीक्षित रोड एक्स्टेंशन, विलेपार्ले; मुंबई–४०० ०५७. Δ **आ. ह. साळुंखे** : लालबहादूर शास्त्री कॉलेज, सातारा येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म विषयांचे अभ्यागत संपादक, ४०२ गुरुवार पेठ, सातारा. Δ **ग. ह. तारळेकर** : सेवानिवृत्त प्राध्यापक व संगीततज्ज्ञ ग्रंथकार, प्रोफेसर कॉलनी, देवपूर, धुळे. Δ **शरद् पाटील** : मार्क्सवादी विचारवंत, लेखक व राजकीय–सामाजिक कार्यकर्ते; 'असंतोष', वाडी–भोकर रस्ता, धुळे–४२४ ००२. Δ **लक्ष्मणशास्त्री जोशी** : विद्वान, विचारवंत, लेखक व मराठी विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक, वाई–४१२ ८०३. Δ **केशव मेश्राम** : प्रसिद्ध कवी, कादंबरीकार व लेखक; मराठीचे प्राध्यापक, म. दयानंद कॉलेज, मुंबई; ४/ए फुलराणी, साहित्य सहवास वांद्रे, (पूर्व) ; मुंबई–४०० ०५१. Δ **प्र. म. बांदिवडेकर** : राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, रामनारायण रुइया कॉलेज, माटुंगा; मुंबई–४०० ०१९.

चुकीची दुरुस्ती

'नवभारत' जुलै १९८० अंकात पृ. ५५ वर 'वाचकांचा पत्रव्यवहार' ह्या सदरात प्रा. देवदत्त दाभोलकर यांचे पत्र दिले आहे. ह्या पत्राच्या सुरुवातीस **"संपादक 'नवभारत' यांस"** असे चुकून पडले आहे. हे पत्र संपादकांस उद्देशून नसून डॉ. ग. ना. जोशी, डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे, डॉ. एम्. पी. मराठे व डॉ. जी. एन्. लवंदे यांना प्रा. दाभोलकरांनी पाठवलेल्या पत्राची प्रत आहे.

संपादकीय—

दोन संस्कृती

यूरोप आणि अमेरिका, ज्यांना आपण पाश्चात्य जग म्हणतो, त्याच्यात दोन संस्कृतींमधील चालत आलेला वाद आपल्या परिचयाचा आहे. यांतील एक संस्कृती म्हणजे वैज्ञानिक संस्कृती. दुसरी मानव्यविद्यांवर आधारलेली संस्कृती. ह्या संदर्भात अर्थात् मानवी संस्कृतीचा भाग म्हणून विज्ञान अभिप्रेत आहे. विज्ञानावर आधारलेले, जीवनाला अनेक दृष्टींनी उपयुक्त असलेले तंत्रज्ञान नव्हे. पण विज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांच्यामध्ये घनिष्ठ, 'सेंद्रिय' संबंध आहेत. कारण ज्याला आपण वैज्ञानिक स्वरूपाचे ज्ञान म्हणू, वैज्ञानिक पद्धतीचा अवलंब करून मिळविलेले ज्ञान आणि ह्या पद्धतीचा वापर केल्याने ज्या प्रकारचे ज्ञान मिळू शकते ते ज्ञान हेच खरेखुरे किंवा सर्वश्रेष्ठ ज्ञान आहे हा दावा जेव्हा सोळाव्या आणि सतराव्या शतकात युरोपमध्ये करण्यात आला, तेव्हा हे ज्ञान जीवनाला उपयुक्त आहे हा त्याचा प्रमुख आधार होता. वैज्ञानिक ज्ञान हेच खरेखुरे ज्ञान आहे हा दावा परंपरेने जे ज्ञान म्हणून स्वीकारण्यात आले होते– उदा. तत्त्वज्ञान, तत्त्वमीमांसा (मेटॅफिजिक्स)– त्याच्या विरोधात करण्यात आला होता. वैज्ञानिक ज्ञानाचा सर्वश्रेष्ठ पुरस्कर्ता फ्रान्सिस बेकन ह्याचा पारंपरिक ज्ञानाविरुद्ध जो आक्षेप होता तो 'हे ज्ञान केवळ शाब्दिक आहे, ते वस्तूंचे ज्ञान नाही' हा होता. बेकनची तक्रार अशी होती, की पंडित ज्ञानाकडे "आपल्या चौकस आणि अशान्त आत्म्याला जेथे विश्रान्ती घेता येईल अशी शय्या म्हणून पहात" (...a couch whereon to rest a searching and restless spirit); "आपल्या निर्मात्याच्या गौरवासाठी आणि माणसाच्या दुःस्थितीचा परिहार करण्यासाठी स्थापन केलेले संपन्न कोठार" म्हणून पहात नाहीत (a rich storehouse for the glory of the Creator and relief of man's estate). म्हणजे वैज्ञानिक ज्ञान केवळ त्याच्या उपयुक्ततेसाठी, माणसाच्या वेदना कमी करणे, कष्ट हलके करणे, सुखसोयी पुरविणे ह्यासाठी संपादन करायचे असे नाही. ते ईश्वराच्या गौरवासाठीही संपादन करायचे आहे ; "ईश्वराने निर्मिलेल्या वस्तू आणि जीव यांचा अभ्यास करणे" (study of the works and creatures of God) हा ईश्वराचा गौरव करण्याचा एक मार्ग आहे. पण माणसाची स्थिती सुधारणे, त्याचे दुःख कमी करणे आणि सुखात भर घालणे हेही वैज्ञानिक ज्ञानाचे स्वतःचे साध्य आहे.

ज्यांना मानव्यविद्या म्हणून ओळखण्यात येते, त्यांचा उद्भव आणि संस्कृतीच्या संदर्भात त्यांचा मान्य करण्यात आलेला अधिकार ह्या गोष्टी समजून घेण्यासाठी प्रबोधनाच्या (Renaissance) काळाकडे जावे लागेल. अर्थात् अभिजात साहित्य,- महाकाव्य, भावकाव्य, नाटक– इतिहास, तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र आणि राज्यशास्त्र, इ. मानव्यविद्यांची निर्मिती आणि विकास ही ग्रीक संस्कृतीची युरोपला (आणि जगाला) देणगी होती. (गणित आणि विज्ञान हीही ग्रीक संस्कृतीचीच देणगी होती.) पण आधुनिक युरोपीय संस्कृतीमध्ये मानव्यविद्यांचे जे स्थान आहे, ते त्यांना प्रबोधनाच्या कालखंडात जाणीवपूर्वक देण्यात आले. प्रबोधनाचे युग म्हणजे ग्रीक संस्कृतीच्या पुनर्जन्माचे युग असे अनेकदा म्हणण्यात येते. पण हा पुनर्जन्म होता, नवीन अवतार होता ह्या गोष्टीकडे पुष्कळदा दुर्लक्ष होते.

अनुक्रमणिका

'ह्युमॅनिटीज्' हा शब्द ह्युमॅनिटास (Hamanitas) ह्या शब्दाशी संबंधित आहे. आणि सिसिरोच्या काळापासून 'ह्युमॅनिटास' याचा अर्थ 'माणसाला माणूस म्हणून जे शिक्षण योग्य आहे ते शिक्षण' असा करण्यात आला होता. ज्या मनःशक्तीमध्ये माणसाचे वैशिष्टय आहे, ज्या शक्तींमुळे माणूस इतर प्राण्यांपासून वेगळा पडतो त्या शक्तींचा विकास घडवून आणणे, त्या शक्तींच्या व्यापारांत आणि त्यांतून घडणाऱ्या निर्मितीत स्वतःचे श्रेय शोधण्याची प्रवृत्ती माणसात दृढ करणे हे ह्या शिक्षणाचे साध्य होते. विवेकशील व्यक्ती म्हणून माणूस स्वायत्त आहे आणि अशी स्वायत्त व्यक्ती म्हणून तो निसर्गावर आणि इतिहासावर स्वतःचा अधिकार प्रस्थापित करतो. वैज्ञानिक ज्ञानाचा आदर्श ज्याप्रमाणे ज्ञानाविषयीच्या पारंपरिक कल्पनेविरुद्ध बंड करून प्रस्थापित करण्यात आला, त्याप्रमाणे मानव्यविद्यांना मानवी संस्कृतीत जे स्थान आधुनिक काळात देण्यात आले तेही एका प्रस्थापित व्यवस्थेविरुद्ध बंड करून देण्यात आले.

ही व्यवस्था म्हणजे मध्ययुगीन समाजव्यवस्था आणि तिचा घटक असलेली ज्ञानव्यवस्था. साम्राज्य, चर्च आणि सरंजामशाही. ह्या संस्थांनी आखून दिलेल्या ह्या व्यवस्थेत प्रत्येय व्यक्तीचे एक पूर्वनिर्धारित व विशिष्ट असे स्थान होते आणि तिच्या कल्याणाचे रूप आणि त्याचा आशय ह्या स्थानामुळे निश्चित होत होते. ह्या व्यवस्थेविरुद्ध प्रबोधनकालीन मानववादाने बंड केले आणि मानवी स्वायत्ततेचा उद्‌घोष केला. ह्या स्वायत्ततेमुळे माणूस स्वतःचे जग घडवू शकतो आणि सुधारू शकतो. निसर्गाशी आणि समाजाशी माणूस जे व्यवहार करतो त्यांच्याद्वारा माणसाची ही स्वायत्तता, त्याचे स्वातंत्र्य व्यक्त होते. उदा. पुढील प्रातिनिधिक विधान पहा : (ईश्वर ॲडमला उद्देशून म्हणत आहे-)

"ॲडम ! मी तुला एक पूर्वनिर्धारित स्थान दिलेले नाही किंवा कोणतेही विशिष्ट रूप किंवा कोणताही विशिष्ट विशेषाधिकार दिलेला नाही; तू स्वतःच तुझ्या निर्णयाप्रमाणे आणि निवडीप्रमाणे ह्या गोष्टी प्राप्त करून घ्याव्या आणि अंगिकाराव्या हा ह्यामागचा उद्देश आहे. इतर जीवांच्या स्वरूपाला ज्या मर्यादा आहेत त्या मी आदेश देऊन घालून दिलेल्या नियमांच्या अधीन आहेत. तुला स्वातंत्र्याचे जे सामर्थ्य मी सुपूर्द केले आहे त्याच्या बळावर तू मात्र स्वतःच्या प्रकृतीचे निर्धारण करायला मोकळा आहेस, त्याच्यात कोणत्याही आडकाठीचा प्रतिबंध नाही. तुला मी विश्वाच्या केंद्रस्थानी ठेविले आहे कारण त्यायोगे विश्वात काय आहे हे तुला अधिक चांगल्या प्रकारे पहाता येईल. मी तुला (केवळ) दिव्य किंवा (केवळ) पार्थिव बनविलेले नाही, किंवा केवळ मर्त्य किंवा केवळ अमर्त्य बनविलेले नाही. यामुळे एखाद्या स्वतंत्र आणि सार्वभौम कारागीराप्रमाणे, स्वतःलाच आकार देत, स्वतःलाच घडवीत, स्वतःच स्वतःसाठी निवडलेले रूप तुला स्वतःला देता येईल." (पिचो देला मिरांदोला : माणसाच्या प्रतिष्ठेविषयीचे भाषण)

तेव्हां माणसाने केलेली निर्मिती हे स्वतःलाच रूप देण्याची, स्वतःलाच घडविण्याची माणसाची जी साधना आहे तिचे माध्यम आहे. आणि म्हणून साहित्य, नीतिशास्त्र व राज्यशास्त्र- वैयक्तिक व सामाजिक जीवनात माणसाने केलेल्या रचनांची आधारभूत तत्त्वे,- इतिहास हे माणसाच्या अभ्यासाचे श्रेष्ठ विषय आहेत. पण माणसाच्या स्वायत्ततेमुळे त्याला केवळ स्वतःवरच अधिकार प्राप्त झाला होता असे नव्हे; त्याला निसर्गावरही अधिकार प्राप्त झाला होता. ज्या ग्रीक बौद्धिक संस्कृतीचा प्रबोधनकाली पुनर्जन्म झाला होता तिच्यामध्ये माणसाचा अभ्यास आणि निसर्गाचा अभ्यास असे द्वंद्व नव्हते. प्लेटो जसा सुव्यवस्थित नीतिशास्त्र आणि राज्यशास्त्र यांचा संस्थापक होता, त्याचप्रमाणे सुव्यवस्थित गणित आणि खगोलशास्त्र यांचाही संस्थापक होता. 'प्राचीन काळाकडे परतण्यातून' प्रबोधनकाली पायथॅगोरिअन्स, आर्किमिडीस, हिप्पोक्रेटिस इत्यादिकांच्या सिद्धांतांचे पुनरुज्जीवन तर झालेच- उदा. सूर्य हे ग्रहगोलांचे केंद्र आहे हा पायथॅगोरिअन सिद्धांत होता- पण 'निसर्गाची रचना गणिताच्या भाषेत लिहिलेली आहे' हा पायथॅगोरस-प्लेटोचा सिद्धांतही वैज्ञानिकांना उपलब्ध झाला. पायथॅगोरस, प्लेटो, युडोक्सस, आर्किमिडीस, गॅलीलिओ, केप्लर, न्यूटन अशी अखंडित वंशपरंपरा सांगता येते.

तेव्हा मानव्यविद्या आणि निसर्गविज्ञाने असे द्वंद्व प्रबोधनकाली नव्हते; किंवा जिच्यापासून प्रबोधनकालाने स्फूर्ती घेतली त्या ग्रीक संस्कृतीमध्ये, त्या ग्रीक संस्कृतीचा प्रतिनिधी असलेल्या प्लेटोमध्ये नव्हते. मग ह्या द्वंद्वाचा उगम कशात आहे ? युरोपमधील विद्यापीठे ही एका अर्थाने चर्चची निर्मिती आहे. आणि ख्रिस्ती धर्मगुरूंचे शिक्षण करणे हे विद्यापीठाचे प्रमुख पारंपरिक कार्य होते. प्रबोधनकालीन विचारधारांचा प्रभाव अर्थात् विद्यापीठांवर पडला, पण विद्यापीठांची मुळे मध्ययुगात होती. ख्रिस्ती देवशास्त्र (थिऑलॉजी) ही सर्व शास्त्रांची राणी होती आणि इतर शास्त्रांची स्थाने आनुषंगिक होती. धर्मगुरूंचे शिक्षण हे एक कार्य आणि त्याबरोबरच शासकवर्गाचे शिक्षण करणे, ख्रिस्ती धर्मश्रद्धा आणि नीती त्याच्या अंगी बाणविणे– अर्थात् शासकवर्गाला साजेशी ख्रिस्ती नीती– आणि शासकवर्गाचा सभासद म्हणून, सद्‌गृहस्थ म्हणून, आपल्या पदाला साजेशा रीतीने जगण्यासाठी म्हणून आवश्यक तो सुसंस्कृतपणा त्याला देणे हे दुसरे कार्य. १८५० मध्ये ऑक्सफर्ड विद्यापीठाची सुधारणा करण्यासाठी म्हणून जे रॉयल कमिशन नेमण्यात आले होते, त्याच्यापुढे साक्ष देताना ख्राइस्ट कॉलेजचे एडवर्ड पुसी यांनी विद्यापीठाच्या कार्याविषयीचे आपले मत असे मांडले आहे. "(विद्यापीठापुढील समस्या, त्याचे विशिष्ट कार्य काय आहे ?)... वैज्ञानिक प्रगती कशी घडवून आणावी हे नव्हे, शोध कसे लावावेत हे नव्हे, तत्त्वज्ञानात नवीन पंथ सुरू करावे किंवा विश्लेषणाचे नवीन प्रकार निर्माण करावे हे नव्हे; वैद्यकशास्त्र, कायदेशास्त्र किंवा धर्मशास्त्रातही नवीन ग्रंथरचना करणे हे नव्हे; तर ईश्वर कृपाळूपणे त्यांच्यासाठी जी कोणती कर्तव्ये नियुक्त करील ती ती योग्यपणे पार पाडतील अशी मने, धार्मिक, नैतिक आणि बौद्धिक बाजूंनी घडविणे हे विद्यापीठाचे कार्य आहे... धर्मशास्त्राचे (थिऑलॉजी) प्राध्यापक आणि इतर प्राध्यापक असा भेद करणे हास्यास्पद आहे. ईश्वरी सत्य हे सूर्यासारखे आहे आणि इतर सर्व शास्त्रे ग्रहांप्रमाणे त्याच्या भोवती फिरतात; ही आपली कक्षा त्यांनी सोडून दिली तर ती तमःप्रकृतीमध्ये (chaos) भिरकावली जातील." १८५० मध्ये ऑक्स्फर्डच्या प्राध्यापकांचे हे प्रातिनिधिक मत होते यात शंका नाही. "ईश्वराला वगळून केलेला भौतिकीचा अभ्यास म्हणजे काही अर्थशून्य घटनांविषयीची चालविलेली केवळ नीरस चौकशी होय." नैसर्गिक घटनांचा अभ्यास म्हणजे ईश्वराच्या गौरवासाठी त्याच्या निर्मितीचा केलेला अभ्यास ही बेकनची कल्पना विद्यापीठांत रुजली नव्हती.

विद्यापीठांच्या संकुचितपणामागे दोन, परस्पराशी निगडित अशी, द्वंद्वे होती. एक म्हणजे धार्मिक जीवन आणि ऐहिक जीवन हे ख्रिस्ती द्वंद्व. पण जेव्हा ख्रिस्ती धर्मशास्त्राने नवप्लेटोमत आणि ॲरिस्टॉटलचे मत आत्मसात् केले तेव्हा, आणि प्रबोधनकालामध्ये प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानाशी परिचय झाला तेव्हा, हे द्वंद्व, तत्त्वज्ञान्याचे जीवन आणि प्राकृत जनांचे जीवन ह्या ग्रीक द्वंद्वाशी बरीचशी एकरूपता पावले. ह्या ग्रीक कल्पनेप्रमाणे तत्त्ववेत्ताही ऐहिक जीवनापासून पराङ्मुख असतो आणि धार्मिक साधनेत मग्न असतो. पण ही धार्मिक साधना बौद्धिक ज्ञानाच्या साधनेद्वारा प्रगत होणारी साधना असते. उदा. इंद्रियानुभवाचा आधार न घेता, केवळ बुद्धीच्या व्यापाराने गणितातील चिरंतन सत्यांचे ग्रहण करण्याने जो बुद्धीचा विकास होतो, ती अंतिम सत्‌तत्त्वाचे साक्षात् बौद्धिक दर्शन घेण्याच्या साधनेतील प्राथमिक पण अनिवार्य पायरी असते. ह्यामुळे ख्रिस्ती विद्यापीठातही गणिताला नेहमीच प्रतिष्ठा होती. अनुभवाधिष्ठित शास्त्रांना ही प्रतिष्ठा लाभली नाही कारण ती ऐहिक होती, जगाशी संबंधित होती, गणिताप्रमाणे इंद्रियातीत तत्त्वांविषयीची नव्हती. पण ग्रीक कल्पनेप्रमाणे तत्त्ववेत्ते हे शासकही होते. सद्‌गृहस्थ असलेल्या, ज्यांना कष्ट करून उपजीविका करावी लागत नसे अशा, व्यक्तींचा जो शासकवर्ग होता त्याचे मार्गदर्शन आणि प्रशिक्षण करणे हे त्यांचे एक कार्य होते. विद्यापीठे ही शासकवर्गातील सद्‌गृहस्थांसाठी होती. तेव्हा येथे प्रस्तुत असलेले दुसरे द्वंद्व म्हणजे शासकवर्ग आणि इतर– कारागीर आणि कष्टकरी यांचा वर्ग – यांच्यामधील द्वंद्व.

अनुक्रमणिका

मानवी कल्याणाच्या ख्रिस्ती संकल्पनेतून विशिष्ट असा जो ख्रिस्ती अंश आहे तो वगळला तर सद्गृहस्थाच्या; – जन्टलमनच्या–दृष्टीने तिच्यात कोणता आशय उरेल ? एकतर शुद्ध बौद्धिक ज्ञान–गणित. दुसरी गोष्ट म्हणजे ग्रीक कालापासून चालत आलेले सद्गृहस्थाचे नैतिक आणि सामाजिक आदर्श. हे आदर्श तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र आणि राज्यशास्त्र यांच्या अभ्यासातून आत्मसात् करावे लागतील. तिसरी गोष्ट म्हणजे मानवी परिस्थितीच्या आणि स्वभावाच्या आकलनातून, आणि चांगल्या आणि वाईट जीवनपद्धतींच्या चिंतनातून भावनांना आणि प्रवृत्तींना लाभलेले सुसंस्कृत वळण. ग्रीक आणि लॅटिन अभिजात साहित्याच्या आणि इतिहासाच्या अभ्यासातून असे वळण लागू शकेल. युरोपीय विद्यापीठांचा पारंपरिक अभ्यासक्रम ह्या उद्दिष्टांनी घडविला गेला. आणि ह्या अभ्यासक्रमात समाविष्ट झालेली शास्त्रे मानव्यविद्या ठरल्या.

प्रबोधनाची प्रेरणा एकसंध होती. तिच्यात मानव्यविद्या आणि निसर्गविज्ञाने हे द्वंद्व नव्हते. ह्या प्रेरणेतून जे नवीन ज्ञान निर्माण झाले ते धार्मिक विद्यापीठांबाहेर निर्माण झाले. पण ह्या ज्ञानातून जी तंत्रे निर्माण झाली– आणि ह्या तंत्रांच्या वापरातून जे नवीन ज्ञान निर्माण झाले– त्यांचा आघात विद्यापीठांवर व्हायला १९ व्या शतकाचा मध्य उजाडावा लागला. आणि हे ज्ञान जेव्हा विद्यापीठात प्रतिष्ठित झाले तेव्हा एका वेगळ्याच वंशावळीचे आणि पारंपरिक ज्ञानाशी विरोधाचा पवित्रा धारण करणारे ज्ञान ह्या स्वरूपात ते आले. आणि दोन संस्कृतीमधील झगड्याला सुरवात झाली.



वा. म. कुलकर्णी

" प्राचीन भारतीय साहित्यमीमांसा : एक आकलन "*

या पुस्तकाचे लेखक प्रा. अशोक रा. केळकर हे विचारवंत भाषावैज्ञानिक व म्हणून सुशिक्षित महाराष्ट्राला परिचित आहेत. प्रस्तुत पुस्तक चाकोरीबाहेर जाऊन त्यांनी लिहिले असून त्यांच्या 'पूर्वतयारी'त आणि त्यापुढील विवेचनात प्राचीन साहित्यमीमांसेकडे नवीन दृष्टिकोणातून पाहण्याचा त्यांचा प्रयत्न दिसून येतो. त्याची कल्पना खालील सारांशावरून येईल. हे पुस्तक तसे लहान आहे, निबंधवजा आहे. या पुस्तकामागची भूमिका प्रा. केळकर नेति नेति या प्रास्ताविकात (पृ. ४-६) विशद करून सांगतात : "आपले आकलन दुरून केलेले आहे; सांगोपांग विवरण येथे नाही, संस्कृत भाषेचा आणि वाङ्मयाचा आपला व्यासंग नाही, आपल्या या लेखनास प्रमाणित निर्णयाचे बळ आणि प्रतिष्ठा नाही." पूर्वतयारीत (पृ. ६ – २९) प्राचीन भारतीयांच्या विचारकोषात शिरून आणि त्यांची विचारपद्धती अंगिकारून साहित्याचा विचार आपण करणार असल्याचे ते नमूद करतात आणि प्राचीन भारतीयांचे वाङ्मयविश्व, शास्त्रपद्धती, कलाविश्व, विचारकोष, वैचारिक उपकरणे, माणसाच्या प्रकृतिविषयीची समज आणि चिन्हव्यापाराविषयी समज ह्यांचे स्थूल दिग्दर्शन घडवतात. पूर्वतयारी झाल्यावर प्रथम ते नाट्यप्रक्रियेचे स्वरूप (पृ. २९–३८) विचारात घेतात. ही क्रिया कशी गुंतागुंतीची आहे ते सांगून ते कविकर्म, प्रयोगालंकार आणि आस्वादन या तीन उपप्रक्रियांचा ऊहापोह करतात. नंतर ते साहित्यप्रक्रियेकडे वळतात. नाट्य आणि साहित्यप्रक्रिया यांतील साम्यस्थळांचा ते उल्लेख करतात; तसेच साहित्य आणि काव्य ह्यांचे परस्पर संबंध ते स्पष्ट करतात. मग साहित्यप्रक्रियेतील १ कविकर्म, २ काव्यालंकार आणि ३ आस्वादन या तीन उपप्रक्रियांची ते चर्चा करतात (पृ.३८–४६). त्यानंतर प्राचीन भारतीय नाट्यमीमांसा आणि साहित्यमीमांसा ह्यांमधील प्रमुख उपपत्तींचे स्वरूप आणि त्यांच्यातील परस्परभेद यांचे ते प्रतिपादन करतात. हे प्रतिपादन करीत असताना कालक्रमानुसार महत्त्वाच्या शास्त्रवेत्त्यांचा नामनिर्देश, त्यांच्या शास्त्रपद्धतीतील विकासक्रम आणि उपपत्तीमधील मतभिन्नता ह्या मुद्द्यांचा ते परामर्श करतात (पृ. ४६–५४). ह्या परामर्शाने आपल्या पुस्तकाचे मुख्य प्रयोजन संपले असे म्हणून **पुढे काय?** (पृ. ५४–५८) या शीर्षका- (मथळ्या) खाली प्राचीन भारतीय साहित्यमीमांसेच्या भव्य विचारशिल्पाची पूर्वस्थापना (रिकन्स्ट्रक्शन)– ऐतिहासिक दृष्टीने यथार्थ आणि कालविपर्यास वगैरे दोषांपासून मुक्त अशी –सिद्ध करणे आपल्या आवाक्याबाहेरचे आहे हे मान्य करून, समजा अशी पूर्वस्थापना (? पुनःस्थापना, पुनर्रचना) दुसऱ्या कोणी केली तर तिचे काय करावयाचे, असा प्रश्न ते उपस्थित करतात. दि. के. बेडेकरांची याबाबतीतील भूमिका– पुराणविद्यांच्या बाबतीत संस्करण आणि उपयोग करण्याची वृत्ती ही दांडगाईची व घातुक आहे –त्यांना आत्यंतिक वाटते. संस्करण करताना आंतरिक विसंगती येणार नाही व नव्या संदर्भात त्या आशयहीन होणार नाहीत एवढी खबरदारी घेऊन पुराणविद्यांचे संस्करण व उपयोग करण्याला

* प्राचीन भारतीय साहित्यमीमांसा : एक आकलन, लेखक : प्रा. अशोक रा. केळकर, परामर्श प्रकाशनमाला १, पुणे तत्त्वज्ञानविभाग, पुणे विद्यापीठ, १९७९, पृ. ४ + ७८, किंमत १० रुपये.





आपली हरकत नाही असे ते म्हणतात. तसेच प्राचीनांच्या विचाराच्या आलोकात प्राचीन भारती यांच्या नाट्यकृती आणि साहित्यकृती यांचे प्रयोग, आस्वादग्रहण व आकलन करावे, तसे केल्यास 'त्या कलाकृतींची आपल्याला अज्ञात अशी नवी रहस्ये व सौंदर्ये कदाचित् गवसतील' आणि त्या विचारांचे स्वरूपही आपल्याला कदाचित् नव्याने कळेल असे त्यांना वाटते. आणि ह्या साहित्यमीमांसेची मोडतोड न करता तिने उपस्थित केलेल्या प्रश्नांचे आणि देऊ केलेल्या उत्तरांचे आधुनिक परिभाषेत भाषांतर हलक्या हाताने करावे असेही त्यांना वाटते.

पुढे जायच्या आणखी दोन वाटा त्यांना दिसतात : (१) प्राचीन भारतीय नाट्यमीमांसा आणि साहित्यमीमांसा आणि इतर संस्कृतीत आणि विचारकोषांत उत्पन्न झालेल्या नाट्यमीमांसाप्रणाली आणि साहित्यमीमांसाप्रणाली ह्यांची साम्यस्थळे आणि वैषम्यस्थळे शोधून काढणे व (२) प्राचीन भारतीय समीक्षा दुसऱ्या संस्कृतीत आणि विचारकोषात उत्पन्न झालेल्या कृतींना अनुयोजित (? उपयोजित) करून पाहणे. अशी आंतरसांस्कृतिक तुलना दोन्हीमधील अंतर मोजण्याची संधी आपणाला मिळवून देते. ह्या वाटांतील धोक्यांकडेही ते कटाक्षाने आपल्या वाचकांचे लक्ष वेधतात.

पुस्तकाच्या शेवटी (पृ. ५८–७८) लेखकाने भरपूर उपयुक्त टिपा जोडल्या आहेत. ह्या टिपा दोन प्रकारच्या आहेत : मूळ पुस्तकात कोनदार < > कंस करून त्यात प्राचीन भारतीय विचार मांडले आहेत. त्या विचारांच्या मांडणीला आधारभूत असे संस्कृत संदर्भ दाखविणाऱ्या गोल ( ) कंसातील टिपा हा एक प्रकार. आणि दुसरा प्रकार म्हणजे मूळग्रंथातील विवेचनाच्या ओघात खंड पडू नये म्हणून बाजूला ठेवलेला पूरक मजकूर समाविष्ट करणाऱ्या आणि इतर अभ्यासकांचा निर्देश करणाऱ्या चौकोनी [ ] कंसातील टिपा.

तसेच प्रतिपाद्य विषय सुस्पष्ट करण्याच्या हेतूने त्यांनी पुस्तकात, आवश्यक वाटले तेव्हा, आकृत्या आणि तालिका दिल्या आहेत.

'पूर्वतयारी'त (पृ. ६–७) शास्त्रीपंडितांची आणि मध्ययुगीन संस्कृत 'टीका'कारांची प्रा. केळकर अनादर आणि अवहेलनापूर्ण शब्दांत संभावना करतात. ती खरोखर अनाकलनीय आहे. प्राचीन गभीर शास्त्रांचे गुरुपरंपरेने पांक्त अध्ययन करणारे शास्त्रीपंडित आणि सर्वस्पर्शी प्रतिभेच्या, व्युत्पत्तीच्या आणि व्यासंगाच्या बळावर ध्वन्यालोकावर लोचन आणि नाट्यशास्त्रावर अभिनवभारती यासारख्या पांडित्यपूर्ण, मौलिक आणि मर्मग्राही टीका लिहिणाऱ्या आचार्य अभिनवगुप्तासारख्या टीकाकारांचा (नाव न घेता) उपहासगर्भ भाषेत अधिक्षेप करणे अन्यायाचे होय. वेदार्थाची परंपरा मध्यंतरी शेकडो वर्षांनी खंडित झाल्याने "परंपरेचा आधार खंडित झालेल्या सायणाचार्यापेक्षा तौलनिक भाषाशास्त्र अथवा विज्ञान, तौलनिक दैवतशास्त्र इत्यादी आधुनिक शास्त्रांच्या ज्ञानाने संपन्न असे आम्ही आधुनिक पंडित वेदाचा अर्थ लावण्याच्या बाबतीत जास्त अधिकारी आहोत" असे म्हणणे समर्थनीय होईल; पण असा दावा प्राचीन भारतीय साहित्य मीमांसेच्या बाबतीत करणे अवाजवी ठरेल. भरत आणि अभिनवगुप्त यांच्यात आठदहा शतकांचे अंतर असले, तरी त्याच्यापुढे प्राचीन टीका उपलब्ध होत्या. गुरुपरंपरा होती. ती अखंड नसेल; पण २० व्या शतकातील अभ्यासकापेक्षा तो परंपरेला खूप जवळ होता. नाट्यशास्त्राचे सम्यग् आकलन होण्यास त्याची 'अभिनवभारती' ही टीका अत्यंत मोलाची आहे. अर्थात अभिनवगुप्ताने नाट्यशास्त्राचा लावलेला अर्थ अंधतेने स्वीकारावा असे कोणीच म्हणणार नाही. आपले आवडते तत्त्वज्ञान आणि सिद्धांत भरताचे म्हणून टीकाकार त्याच्यावर लादतात तेव्हा आपण अभ्यासकांनी सावधान आणि जागरूक राहून योग्य तो निर्णय करायला पाहिजे. असो.

हे पुस्तक वाचत असता खाली नमूद केलेले काही दोष/मतभेदाचे प्रसंग आढळले (अर्थात सर्वच मतभेदांचे मुद्दे या लेखात उल्लेखणे स्थलाभावी शक्य नाही) :

१) पृ. ८ पं. ५-७ : या विचाराचे मूळ भट्टनायकाच्या पुढील वचनात आहे :

काव्ये रसयिता सर्वो न बोद्धा न नियोगभाक् ।

— ध्वन्यालोकलोचन १-१ (पृ. ३९, चौखंबा आवृत्ती, १९४०)





हा श्लोकार्ध अभिनवगुप्ताने " आपणास सुद्धा रसचर्वणा ही काव्याची जीवितभूत (काव्याचे प्राण) होय ही गोष्ट मान्य आहे, कारण तुम्हीच म्हटले आहे " असे भट्टनायकास उद्देशून म्हणून उद्धृत केला आहे. या श्लोकार्धाविषयी डॉ. राघवन् लिहितात :

This Bhaṭṭa-Nāyaka evidently said to distinguish poetry from epics from which one takes lessons (Bodha) and from Veda and Śāstra from which one takes injunctions regarding right and wrong conduct (Niyoga). But in Kāvya, one simply enjoys. This verse has to be related to the other oft-quoted lines of Bhaṭṭa Nāyaka ' शब्दप्राधान्यमाश्रित्य ' etc. which distinguish in a similar manner poetry from Itihāsa or Ākhyāna and Śāstra ". – Bhoja's Śṛṅgāraprakāśa, 1963, p. 152. " शब्दप्राधान्यमाश्रित्य " वगैरे अवतरण पुढे लेखकाने टीप क्र. ७२ मध्ये संपूर्ण उद्धृत केले आहे.

रसयिता म्हणजे रसचर्वणाशील (रस घेणारा); बोद्धा म्हणजे बोध ज्ञान (व्युत्पत्ति, इतिहास वगैरे-वरून) घेणारा आणि नियोगभाक् म्हणजे वेदादी शास्त्रापासून आज्ञा (अमुक करावे, तमुक करू नये) घेणारा. " काव्याचे अधिकारी सर्व रसिक होत; इतिहास, आख्यान, पुराणे यांच्यापासून हितबोधाची अपेक्षा करणारा अथवा वेदादी शास्त्रापासून आज्ञा घेऊन त्याप्रमाणे आचरण करणारा हा काही काव्याचा अधिकारी नव्हे. काव्याच्या प्रांतात रसिकताच साम्राज्य गाजवते; रसचर्वणा हीच काव्याचे जीवित होय", असा या श्लोकार्धाचा अभिप्राय आहे. लेखकाने वापरलेले शब्द " केवळ बुद्धिगम्य, बोद्ध," इ. प्रस्तुत संदर्भात गैरलागू आहेत. 'बोद्ध' असा शब्द ऐकिवात नाही.

२) पृ. ९ पं. ५ आन्वीक्षकी, पं. ८ ,, , पृ. ११ पं. १ ,, } ' आन्वीक्षिकी ' असा शब्द आहे.

३) पृ. ९ पं. १३ (खालून) बोद्ध अशी आन्वीक्षकी; पहा क्र. १ व २

४) पृ. १३ टीका, टिप्पणी, वृत्ति (म्हणजेच भाष्य) परिच्छेद ३–५.

विवरणाचे अथवा व्याख्यानाचे अनेक प्रकार आहेत. व्याख्यान, टीका, वृत्ति, वार्तिक, चूर्णिका, पञ्जिका, भाष्य, समीक्षा, कारिका, टिप्पण अथवा टिप्पणी, वगैरे. उदाहरणार्थ, **टीका** निरन्तरा व्याख्या। विषमपदभञ्जिका **पञ्जिका**। सूत्रार्थप्रधानो ग्रन्थो **वृत्तिः**। उक्तानुक्तदुरुक्तचिन्ताकारि **वार्त्तिकम्**। चूर्णयति शतशः खण्डयति परमतानि इति चूर्णिः।

अधिक माहितीसाठी पहा : राजशेखर : काव्यमीमांसा (अध्याय २, पृ. ५ बडोदा आवृत्ती) व Kinds of Expositions in Sanskrit Literature by Ram Shankar Bhattacharya in Annals, BORI, Pune Vol. XXXVI 1955, pp 123–132.

५) पृ. २४ पं. १४ 'ध्वनिप्रतिभास' म्हणजे आहार्य अभिनय } पृ. ३३ पं. ६ ध्वनिप्रतिभास (Sound effects) }

दोन्ही ठिकाणी संदर्भ आहार्य अभिनयाचाच आहे. दोन्ही ठिकाणी 'ध्वनिप्रतिभासा'चा एकच अर्थ लेखकांना अभिप्रेत असणार. परंतु पृ. ६ वरील त्यांच्या निवेदनाप्रमाणे "जिथे आधुनिक मराठी प्रतिशब्द तितकाच अपरिचित ठरण्याची किंवा रूपसादृश्याने घोटाळा उत्पन्न करणारा ठरण्याची शक्यता होती तिथे इंग्लिश प्रतिशब्द देणे कधी श्रेयस्कर मानले आहे"– संभ्रम निर्माण होण्यास अवकाश आहे.

६) पृ. २८ पं. ५–६ : " व्यंग्यार्थाच्या ठिकाणी स्वशब्दवाच्यता (म्हणजेच स्वशब्दाभिधेयता, साक्षात्-शब्द-निवेद्यता) (पॅराफ्रेजबिलिटी) असते."

'पॅराफ्रेजबिलिटी' या अर्थी 'स्वशब्दवाच्यता / स्वशब्दाभिधेयता / साक्षात्-शब्द-निवेद्यता' असा मराठी पर्याय वापरणे घोटाळ्याचे होणार आहे. एक तर 'स्वशब्दवाच्यता' हा रसदोषापैकी एक म्हणून साहित्यशास्त्रकारांनी गणला आहे. व्यभिचारी भाव, रस, आणि स्थायी भाव यांचा स्वशब्दांनी– त्यांच्या नावांनी (काव्यात) निर्देश केला तर हा

अनुक्रमणिका

रसदोष ठरतो. व्यभिचारिभावांचा व्यभिचारीशब्दाने अथवा निर्वेदादि-शब्दाने, रसांचा रस-शब्दाने अथवा शृङ्गारादिशब्दाने व स्थायिभावांचा स्थायिभाव-शब्दाने अथवा रत्यादिशब्दाने निर्देश केला असता 'स्वशब्दवाच्यता' हा रसदोष होतो. असा हा पारिभाषिक शब्द 'पॅराफ्रेजबिलिटी' या अर्थी वापरणे म्हणजे शास्त्र व्याकुळ करणे होय. दुसरे, 'पॅराफ्रेजबिलिटी' चा जो अर्थ (प्रा. केळकरांना) अभिप्रेत आहे तो स्वशब्दवाच्यतेने व्यक्त होत नाही. 'एखाद्या वाक्याचा अथवा परिच्छेदाचा अर्थ दुसऱ्या शब्दांत सांगता येण्याची क्षमता' असा अर्थ स्वशब्दवाच्यतेतून निघू शकेल असे वाटत नाही.

७) पृ. २८ पं. ११ (खालून) 'मुल्यार्थ्याचा' 'मुख्यार्थाचा' असे हवे. (अर्थात हा मुद्रणदोष आहे.)

८) पृ. ३१ पं. ४ "कवीला कविकर्मापासून ... कालांतराने मिळणारे फळ म्हणजे **कीर्ति (बरोबर यश**, संपत्ति इत्यादि)."

प्रस्तुत वाक्यावरून कीर्ति आणि यश ही दोन भिन्न फले आहेत असा वाचकाचा ग्रह होतो. लेखकांना तसा अर्थ अभिप्रेत असणे शक्यच नाही. 'व्यवहारज्ञान', 'मधुर उपदेश', 'अनर्थ निवारण' 'परमानन्द' यापैकी एखादे फल त्यांना अभिप्रेत असणार. अनवधानानेच "कीर्ति (बरोबर यश --)" असे लिहिले गेले असणार.

९) पृ. ३२ पं ४–५ : "काव्यार्थ कोणते? तर पाठ्य किंवा काव्यबंध ह्यामध्ये दाखवलेली मंडळी, त्यांचे धर्म, व्यापार इत्यादी."

तसेच टीप क्रमांक [३७] मध्ये टीपेच्या शेवटी म्हटले आहे : "काव्यार्थ म्हणजे कवितेचा (आजच्या अर्थाने) अर्थ नव्हे तर कवितेचा विषय. काव्यार्थ्यांना (काव्यार्थांना ?) समुच्चयाने नाट्यवस्तु असेही कधीकधी म्हटलेले आहे." (पृ. ६५).

काव्यार्थाचा नेमका अर्थ कोणता याविषयी मतभेदाला जागा आहे.

(१) भट्टनायकाच्या पुढील प्रसिद्ध श्लोकात काव्यार्थ म्हणजे रस असे स्पष्ट म्हटले आहे :

भावसंयोजनाव्यङ्ग्यपरसंवित्तिगोचरः।
आस्वादनात्मानुभवो **रसः काव्यार्थ उच्यते**॥
–व्यक्तिविवेक १. पृ. ७० (चौखंबा (हिंदी) आवृत्ती, १९६४)

(२) अभिनवगुप्तालाही काव्यार्थ आणि रस यांचे समीकरण मान्य आहे :

i) तत् **काव्यार्थो रसः**। अभिनवभारती १ पृ. २७८

ii) को: कवतेर्वा कवनीयं काव्यम्। तत्र च पदार्थवाक्यार्थौ रसेष्वेव पर्यवस्येत इत्यसाधारण्यात् प्राधान्याच्च **काव्यास्यार्थाः रसाः**। अर्थ्यन्ते प्राधान्येनेत्यर्थाः। न त्वर्थशब्दोऽभिधेयवाची।

–अभिनवभारती १. पृ. ३४३

(मराठी भाषांतरासाठी पहा : रसभावविचार (र. पं. कंगले) पृ. ३६६

iii) एवं **काव्यार्थान् रसान्** भावयन्ति कुर्वते।

–अभिनवभारती १. पृ. ३४३

'न हि रसादृते कश्चिदर्थः प्रवर्तते।' या भरताच्या विधानावरील टीकेत **'अर्थ' पदाचा एक अर्थ विभावादि पदार्थ** असा केला आहे (पहा : अभिनवभारती १. पृ. २७१) पण काव्यार्थ शब्दाचा अर्थ करताना तो रसाशी समन्वित करतो.

१०) पृ. ३२ पं. ११ / ,, पं. १९ } "काव्यार्थमधल्या कारणांची **गोचर** अशी कार्ये"

सर्वसाधारणपणे अशा ठिकाणी 'दृष्टिगोचर', 'श्रवणगोचर' असे अथवा ह्यासारखे शब्दप्रयोग अपेक्षित आहेत.

११) पृ. ३८ पं. १२ (खालून) 'कविकर्म आणि त्यामुळे निष्पन्न होणारे काव्य'

पृ. ३१ (पं. ३) वर "कवीला कविकर्मापासून लगेच मिळणारे फळ..." अशी शब्दयोजना आहे. 'लोकोत्तरवर्णनानिपुण**कविकर्म**' (अलौकिक वर्णन करण्यात कुशल अशा **कवीची कृति**) असे मम्मटाने **काव्याबद्दल** म्हटले आहे. 'कविकर्म' अर्थात् काव्य हा अर्थ पृ. ३१ वर अभिप्रेत आहे व तो तसा बरोबरच आहे. पृ. ३८ वर मात्र (कवेः कर्म काव्यम्) 'कविकर्म अर्थात काव्य' हा अर्थ संदर्भाला अनुसरून होणार नाही. 'कविकर्मा' चा प्रा. केळकरांना 'कविव्यापार' (विभावादि पदार्थांचे कुशल संयोजन-संघटन अथवा त्यांची गुंफण) हा अर्थ या ठिकाणी अभिप्रेत असला पाहिजे, असा कयास आहे.





१२) पृ. ३९ पं. २ (खालून) "बाणाची कादंबरी गद्य... **नाही** "

बाणाची कादंबरी ही कविनिर्मित 'नाही' असे का म्हटले आहे ते कळत नाही. कदाचित हस्तदोष / अनवधान / मुद्रणदोष असेल.

१३) पृ. ३९ पं. शेवटची : **अनिबद्ध** गद्य : **आख्यायिका** गद्य नाही होय नाही "

'अनिबद्ध गद्या 'पुढे 'आख्यायिका' का मांडली आहे ते कळत नाही. एका वर्गीकरणाप्रमाणे श्रव्य (काव्य) पाच प्रकारचे आहे. १) महाकाव्य २) **आख्यायिका** ३) कथा ४) चम्पू व ५) **अनिबद्ध**. अनिबद्धाच्या प्रकारात १. मुक्तक २. संदानितक ३. विशेषक ४. कलापक ५. कुलक ६. पर्या ७. कोश प्रभृतींचा समावेश होतो. तेव्हा आख्यायिका ही अनिबद्धगद्य होय असे म्हणता येणार नाही. बाणाचे हर्षचरित गद्यात आहे, संस्कृत संकेताप्रमाणे ही आख्यायिका काव्यात येते. साहित्य आणि काव्य असा भेद मानून प्रा. केळकरांनी आख्यायिका साहित्यात मोडते, काव्यात नाही असे म्हटले आहे ते त्यांच्या दृष्टीने योग्यच आहे. पण ती कविनिर्मित नाही असे ते जेव्हा म्हणतात, तेव्हा त्यांचा अभिप्राय काय आहे तो ध्यानात येत नाही.

१४) पृ. ४० पं. ४ : " किंवा चित्रकाव्य असल्यास **इतरांच्या अनुकरणाने** रचलेले असते. "

हे प्रा. केळकरांचे विधान 'चिंत्य' आहे– या विधानाचा अधिक विचार व्हायला पाहिजे, ते पटणारे नाही. टीप क्रमांक (२७) पृ. ६२ वर प्रा. केळकरांनी लिहिले आहे : " आनंदवर्धनाने ध्वनिविरहित काव्याला चित्रकाव्य संबोधिणे " आणि आपल्या विधानाच्या पुष्ट्यर्थ पुढील अवतरण कंसात टाकले आहे : " चित्रकाव्यं न तन्मुख्यं काव्यम्। काव्यानुकारो ह्यसौ । " मुळात अवतरण असे आहे :

ततोऽन्यद् रसभावादितात्पर्यरहितं व्यङ्ग्यार्थविशेषप्रकाशनशक्तिशून्यं च काव्यं केवलवाच्यवाचकवैचित्र्यमात्राश्रयेणोपनिबद्धम् आलेख्यप्रख्यं यदाभासते तच्चित्रम्। न तन्मुख्यं काव्यम्। काव्यानुकारो ह्यसौ । – ध्वन्यालोक ३·४१–४२ वरील वृत्ति (पृ. ४९५). भावार्थ : ध्वनि आणि गुणीभूत व्यंग्य या (उत्तम आणि मध्यम) काव्यप्रकाराहून जे वेगळे असते, जे रस–भावादिविरहित असते, विशिष्ट व्यंग्यार्थ प्रकाशित करण्याचे सामर्थ्य ज्याच्यात नसते, ज्यात केवळ शब्दवैचित्र्य अथवा अर्थवैचित्र्य गुंफलेले असते, जे भित्ति-चित्रासारखे असते त्या काव्याला चित्रकाव्य म्हणतात. ते अस्सल (खरेखुरे, मुख्य) काव्य (च) नव्हे. ते (केवळ) काव्याचे अनुकरण होय. 'आलेख्यप्रख्यम्' वर लोचनाची टीप आहे : रसादिजीवरहितम्, मुख्यप्रतिकृतिरूपं च इत्यर्थः। (पृ. ४९५). त्यात रसादि आत्मा अथवा प्राण नसतो; आणि ते (केवळ) अस्सलची नक्कल होय. गुण आणि अलंकार यांचे सौंदर्य या चित्र-काव्यात असल्याने त्याला ध्वनिकाव्याचे अनुकरण म्हटले आहे. प्रा. अर्जुनवाडकर व मंगरूळकर यांनी सुचवलेली चित्रकाव्याची उपपत्ति विचारात घेण्यासारखी आहे :

" 'चित्र' म्हणजे भूषण, अलंकार; अर्थात् चित्रकाव्य म्हणजे अलंकारप्रधान काव्य. ध्वनिप्रधान काव्याचे 'ध्वनि' हे नाव उपपत्तीला पोषक आहे .... " – काव्यप्रकाश, (प्रकाशक– देशमुख, पुणे) आवृत्ति १९६२ (अर्थात् प्रस्तुत प्रा. केळकरांच्या विवेचनास ती अनुकूल नाही.).

१५) पृ. ४० पं. १०–१२ : " अभिनेय नसलेल्या म्हणजे साहित्यिक काव्यात ह्याबद्दलची भिस्त शब्द आणि अर्थ ह्यांच्या सहित असण्यावर राहते. त्यामुळे तोच मजकूर निराळ्या शब्दात सांगण्याची सोय (स्वशब्दवाच्यता) तिथे नाही. " ही लेखकाची विधाने 'अविचारित-रमणीय' आहेत. संस्कृत साहित्यशास्त्रानुसार काव्य आणि साहित्य ह्या संज्ञा समानार्थक, समव्याप्तच आहेत. 'शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्।' हे काव्याचे लक्षण (अर्थात मराठीतील 'व्याख्या') अभिनेय आणि अनभिनेय अशा दोन्ही प्रकारच्या काव्याला अथवा साहित्याला सारखेच लागू पडते. काव्यप्रकाश, काव्यमीमांसा, साहित्यदर्पण, साहित्यमीमांसा ही नावे, तसेच 'काव्येषु नाटकं रम्यम्।' अथवा 'संदर्भेषु दशरूपकं श्रेयः।' ही सुभाषिते काव्य आणि साहित्य असा भेद करीत नाहीत. अभिनेय आणि अनभिनेय काव्य असा भेद सर्वप्रसिद्ध आहे. अभिनेय काव्यात काव्यार्थ प्रेक्षकापर्यंत पोचवण्याची जबाबदारी नटवृंद अभिनयाद्वारे पार पाडतो. अनभिनेय " (अभिनेय नसलेल्या)

काव्यात ह्याबद्दलची भिस्त शब्द आणि अर्थ ह्यांच्या सहित असण्यावर राहते" असे म्हणण्याने विशेष असे काहीच साधत नाही (कारण शब्द व अर्थ हे अभिनेय काव्यातदेखील सहितच असतात). अनभिनेय काव्यात अथवा साहित्यातही रसप्रतीती घडते. अर्थात् ती कशी घडते याविषयी भट्टतोत, भट्ट नायक, अभिनवगुप्त ह्यांनी आपापली मते व्यक्त केली आहेत. स्थलाभावी ती साररूपाने सांगून आधारभूत उताऱ्यांचे केवळ संदर्भ देत आहे:

(१) काव्यात सुद्धा ते (भाव) नाट्यासारखे मानसप्रत्यक्ष झाले म्हणजे रस निष्पन्न होतो–असे काव्यकौतुककार भट्टतोताचे मत आहे (पहा : अभिनवभारती १. पृ. २९०–९१ : (न) नाट्य एव च रसाः । ......भावाः प्रत्यक्षवत् स्फुटाः।)

(२) "काव्याच्या बाबतीत दोषांचा अभाव, गुण व अलंकार यांच्या योगे निर्माण होणाऱ्या भावकत्व व्यापाराने तर नाट्याच्या बाबतीत आहार्य वगैरे चार प्रकारच्या अभिनयामुळे भावकत्व व्यापार प्रवृत्त होऊन रस निष्पन्न होतो" असे भट्ट नायकाचे मत आहे. (पहा : अभिनवभारती १. पृ. २७७ : तस्मात् काव्ये दोषाभावगुणालङ्कारमयत्वेन नाट्ये चतुर्विधाभिनयरूपेण ...... भावकत्वव्यापारेण भाव्यमानो रसः...... ।)

(३) अभिनवगुप्ताने प्रसंगोपात्त या विषयीची मते अशी मांडली आहेत :

i) नाट्यातील लोकधर्मी व नाट्यधर्मीची जागा घेणाऱ्या स्वभावोक्ति आणि वक्रोक्ति ह्या दोन प्रकारच्या उक्तीनी अलौकिक (= लोकोत्तर) अशा प्रसन्न, मधुर, ओजस्वी शब्दांच्या योगे विभावादि (मनःचक्षूपुढे) उभे राहतात आणि रसिकाला रसप्रतीति घडते. (पहा : ध्वन्यालोक लोचन, २.४ पृ. १८६ वर : काव्येऽपि लोकनाट्यधर्मिस्थानीयेन......रसवार्ता ।)

ii) प्रबंधात त्या त्या पात्रांना उचित अशा संस्कृत-प्राकृतादि भाषा, वेष, प्रवृत्ति नसतात. त्या कल्पून सहृदय रसोत्पत्तीला अनुकूल भूमिका तयार करतात. ही भूमिका तयार करण्यात त्यांना काव्याभ्यास, पूर्वपुण्याई इत्यादि गोष्टी उपयोगी पडतात. विभावादि सामग्री परिमित असूनही ह्या सहृदयाना रसाची साक्षात्कार झाल्यासारखी प्रतीति घडते. (पहा : अभिनवभारती १. पृ. २८७ : तद्रूपरसचर्वणया (? रससमर्पणया) ...... साक्षात्कारकल्पः काव्यार्थः स्फुरति । आणि (पृ. २९१) वयं तु ब्रूमः – काव्यं तावत् मुख्यतो दशरूपकात्मकमेव । तत्र ह्युचितैर्भाषावृत्तिकाकुनैपथ्यप्रभृतिभिः पूर्यते रसवत्ता । ... काव्यं च नाट्यमेव ।

अभिनवगुप्ताने दुसऱ्या एका मताचा असा उल्लेख केला आहे : काव्यात रसास्वाद हा गुण आणि अलंकार यांच्या योगे निर्माण होणाऱ्या सौंदर्यातिशयामुळे अनुभवास येतो (अभिनवभारती १. पृ. २९१ : अन्ये तु काव्येऽपि गुणालङ्कारसौन्दर्यातिशयकृतं रसचर्वणमाहुः ।)

दुसऱ्या 'स्वशब्दवाच्यता' विषयक विधानाबद्दल अगोदर, क्रमांक (६) मध्ये, विचार येऊन गेला आहे.

१६) पृ. ४१ पं. ९ बोद्ध (बुद्धीला गम्य) : या विषयी अगोदर, क्रमांक (१) मध्ये, विचार झाला आहे.

१७) पृ. ४५, शेवटचा परिच्छेद : "चांगल्या साहित्याच्या चढत्या क्रमाने चार पायऱ्या सांगता येतील ... ..."

भामह, दण्डी, उद्भट हे प्राचीन आलंकारिक प्रेयस्, रसवत्, ऊर्जस्वि व समाहित यांचे अर्थालंकार म्हणून विवेचन करतात. आनंदवर्धन आणि त्यांचे अनुयायी मात्र हे अर्थालंकार मानीत नाहीत. ते त्यांचा ध्वनीच्या प्रकारात अंतर्भाव करतात. ह्या 'चढत्या क्रमाच्या चार पायऱ्या' विषयी अधिक विचार व्हायला पाहिजे.

या परिच्छेदात शृंगारादि रसांचा 'स्थायिभाव' म्हणून निर्देश करण्यामागील प्रयोजन कळत नाही.

१८) पृ. ५० पं. १२–१३ : "भाव इति कारण-**साधन** म्हटले आहे....."

काशी संस्कृत सीरिजमध्ये प्रकाशित झालेल्या (१९२९) नाट्यशास्त्राच्या आवृत्तीत (७ व्या

अनुक्रमणिका

अध्यायाच्या प्रारंभी, पृ. ७९) पुढील पाठ आढळतो : भाव इति कारणसाधनं यथा भावितो वासितः कृत इत्यर्थान्तरम् ।

गायकवाड ओरिएंटल सीरिजमध्ये प्रकाशित झालेल्या आवृत्तीत प्रस्तुत पाठाऐवजी पुढील पाठ आढळतो :

भू इति करणे धातुस्तथा च भावितं वासितं कृतमित्यनर्थान्तरम् ।

– नाट्यशास्त्र व्हॉल्युम १, बडोदा, १९५६, पृ. ३४४.

" भाव इति कारणसाधनम्..." हा पाठ स्वीकारून त्याचे विवरण दि. के. बेडेकरांनी आपल्या लेखात केले आहे. (पहा : साहित्यविचार-रससिद्धान्ताचे स्वरूप हा लेख – पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, १९६४, पृ. १६–१७). प्रस्तुत विवरणात कोणता पाठ स्वीकार्य आहे व तो तसा का स्वीकार्य आहे याची चर्चा नाही. स्वीकृत पाठातही ' भावित, वासित, कृत ' हे बडोदा प्रतीप्रमाणे पर्याय मानूनच त्यांनी विवरण केले आहे. तसेच ' साधन ' याचा अर्थ ' सिद्धता ' असा ओढूनताणून केला आहे. त्यामुळे त्यांचे विवरण मान्य होण्यासारखे नाही.

१९) पृ. ५२ पं. ४ 'अनुभवानी '— या ठिकाणी अनुभावानी असे हवे.

पं. १४ ,, ,,

पं. ५ ' पराङ्कोटि ' या ठिकाणी **परा कोटि** असे हवे.

पं. १६ ,, ,,

' पराङ्कोटि ' असा शब्दप्रयोग विचित्र तर खराच, पण प्रा. केळकर प्रा. हनुमंथ रावांच्या या शब्दप्रयोगामुळे चकले असावेत. टीप [३९] मध्ये (पृ. ६५ वर) निर्देश केलेल्या Sādhāraṇīkaraṇa I या आपल्या लेखात *Paraṃkoṭi* (P. 53 L. 1, and L. 2 from below) हनुमंथ रावांनी असे दोनदा प्रयोग केले आहेत. मुळात दण्डीने "इत्यारुह्य **परां कोटिं** क्रोधो रौद्रात्मतां गतः ।" असे आपल्या काव्यादर्शात (२.२८३ प्रथमार्ध) म्हटले आहे. रससूत्राचे लोल्लटाचे विवेचन देताना अभिनवभारतीत हा श्लोकार्ध उद्धृत झाला आहे. संस्कृत श्लोकातील ' परां कोटिं ' अगदी योग्यच आहे. पण ' the highest degree ', intensity, intensification ह्या अर्थी हनुमंथ रावांनी आणि प्रा. केळकरांनी ' परा कोटि ' अथवा ' पराकोटि ' असाच शब्द वापरणे योग्य होय.

२०) पृ. ५२, परिच्छेद ४, पं. ३: ' साधारणीकरणामुळे हे भोगीकरण **निवृत्त** (निर्वेध) होते. ' ' निवृत्त होते ' म्हणजे काय होते व कसे होते याचा खुलासा व्हायला हवा.

२१) पृ. ५३ पं. ८: " प्रतिभास/अवभास ह्यात महत्त्वाचे काय ?" प्रतिभास/अवभासासंबंधी खाली टीप (२१) व टीप (५६) पहा.

या निबंधाचे पहिले दोन खर्डे पुण्यातील काही ख्यातनाम प्राध्यापकांनी वाचून आपणास उपयुक्त सूचना केल्या; प्रा. मा. वा. पटवर्धनांनी आपल्याला अनेक प्रमादांपासून वाचवले असे उल्लेख प्रा. केळकरांच्या मनोगतात आले आहेत. मुद्रणप्रत त्यांनी प्रा. पटवर्धनांसारख्या तज्ञाकडे वाचायला दिली असती, तर हे पुस्तक वरील प्रमादांनी दोषग्रस्त झाले नसते.

असे दोष व मतभेदाचे प्रसंग असूनही हे पुस्तक प्राचीन भारतीय साहित्यमीमांसेविषयी काहीशी नवी जाण उत्पन्न करणारे असल्याने अभ्यासकांनी नजरेखालून घालण्यासारखे आहे. " प्राचीन भारतीय साहित्यमीमांसेच्या भव्य विचारशिल्पाची पूर्वस्थापना (रिकन्स्ट्रक्शन)" [? पुनर्रचना । मूळ प्रतिष्ठापना] करायची म्हणजे ते मोठे काम आहे, ते आपल्या शक्तीबाहेरचे आहे असे त्यांनी आपल्या पुस्तकात (पृ. ५५) म्हटले आहे. हे मोठे काम पार पाडणारा सव्यसाची आणि सर्वतोपरी अधिकारी (साहित्य-)मीमांसक मराठी भाषेला मिळेल तो सुदिन.

या पुस्तकाच्या मुख्य भागाचे समीक्षण संपले. आता या पुढे २० पृष्ठे व्यापणाऱ्या टीपांचे अवलोकन ओघानेच आले. अवलोकन करताना सहजासहजी मिळणारे वांछित संदर्भ त्या त्या टीपेखाली दिले आहेत. वाचकांकडून "वांछित संदर्भ" अपेक्षिणारे हे पुस्तक एका अर्थी अपूर्वच म्हटले पाहिजे.

टीप (९) भट्ट नायकाचे मूळ वचन असे आहे :
काव्ये रसयिता सर्वो न बोद्धा न नियोगभाक्।
–ध्वन्यालोक (चौखंबा आवृत्ति, १९४०)
१.१ वरील लोचन (पृ. ३९).

टीप [३९] मध्ये उल्लेख केलेल्या G. Hanumanth Rao यांच्या साधारणीकरणावरील लेखातही (पृ. ५३, तळटीप १९) 'रसयिता' ऐवजी 'रसियिता' असाच चुकीचा पाठ दिला आहे.

[१२] " आस्तिक शब्दाचा ...... ईश्वराचे अस्तित्व मानणारा " हा अर्थ पाहिला तर ह्या (सहा आस्तिक दर्शनां)पैकी कोणतेच दर्शन आस्तिक नाही ही एक गंमत आहे ". ईश्वराचे अस्तित्व मानणाऱ्या योगदर्शनाचा ह्या सहा आस्तिक दर्शनांत समावेश आहे. त्या दर्शनाचा अपवाद करून वरील विधान ग्राह्य होईल.

टीप (१५) नाट्यशास्त्राच्या उगमाबद्दलच्या पौराणिक कथेसाठी भरत नाट्यशास्त्र १. १०६ पासून असा संदर्भ दिला आहे. तो चूक नाही; तथापि १. ६ पासून म्हणणे अधिक उचित झाले असते. कारण देवादिकांनी ब्रह्मदेवाकडे जाऊन पाचवा सार्ववर्णिक, दृश्य-श्रव्य असा 'क्रीडनीयक' स्वरूप (नाट्य) वेद निर्माण करण्यास विनविले आणि मग ब्रह्मदेवाने कसा कसा नाट्यवेद निर्माण केला ते सर्व १. ६ पासूनच वाचल्यावर सविस्तर कळते.

टीप (१७) वांछित संदर्भ असा मिळतो: पञ्चमी साहित्यविद्या इति यायावरीयः। सा हि चतसृणामपि विद्यानां निष्यन्दः।

– काव्यमीमांसा (बडोदा आवृत्ति) अ. ३ पृ. ४

टीप (२१) अवतरण मुद्रणदोषग्रस्त आहे. मूळ अवतरण असे आहे. पहा काव्यमीमांसा (अध्याय ९ वा, पृ. ४४, बडोदा आवृत्ति): "न स्वरूपनिबन्धनमिदं रूपमाकाशस्य सरित्सलिलादेर्वा किन्तु प्रतिभासनिबन्धनम्। न च प्रतिभासस्तादात्म्येन वस्तुन्यवतिष्ठते। यदि तथा स्यात् सूर्याचन्द्रमसोर्मण्डले दृष्टया परिच्छिद्यमानद्वारशाङ्गुलप्रमाणे पुराणाद्यागमनिवेदितधरावलयमात्रे **न स्तः**" इति यायावरीयः।

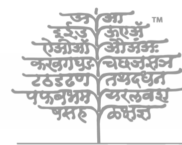
या अवतरणापूर्वी अर्थ हा द्विरूप आहे: १ विचारितसुस्थ व २ अविचारित-रमणीय " हे उद्भटाच्या अनुयायांचे मत देऊन आकाश निळे असल्याचे वर्णन करणारे श्लोक आणि नद्यांचे पाणी तेच आहे ... असे वर्णन करणारा श्लोकार्ध राजशेखराने उद्धृत केला आहे. उद्भटापूर्वी भामहाने पण काव्य आणि शास्त्रातील भेद दाखवताना म्हटले आहे :

तत्र लोकाश्रयं काव्यमागमास्तत्त्वदर्शिनः॥
असिसंकाशमाकाशं शब्दो दूरानुपात्ययम्।
सदैव (पा. भे. तदेव) वारि सिन्धूनामहो स्थेमा महार्चिषः॥

– भामह : काव्यालङ्कार ५.३३–३४

टीप (२५) ध्वन्यालोक ३.७ हा संदर्भ ठीकच आहे; पण त्यावरील 'लोचन' ही पुष्कळ उपयुक्त आहे. भोजाने आपल्या शृङ्गारप्रकाशात (प्रकाश ११ वा, पृ. ४६१–४८०) प्रबंधाचे प्रेक्ष्य (अभिनेय) आणि श्रव्य (अनभिनेय) असे दोन प्रकार सांगून प्रत्येक प्रकाराचे २४, २४ भेद खुलासेवार वर्णिले आहेत. हेमचंद्राने आपल्या काव्यानुशासनाचा सबंध ८ वा अध्याय या विषयालाच वाहिला आहे. त्याने भरताच्या नाट्यशास्त्राचा, अभिनवगुप्ताच्या अभिनवभारतीचा आणि (ध्वन्यालोक) लोचनाचा आणि भोजाच्या शृङ्गारप्रकाशाचा आपल्या प्रतिपादनात अथपासून इतिपर्यंत पुरेपूर उपयोग केला आहे. विश्वनाथाने आपल्या साहित्यदर्पणाच्या ६ व्या परिच्छेदात याच विषयाचे निरूपण केले आहे.

टीप (२७) श्रीशंकुकाचा चित्रतुरगाचा दृष्टान्त अभिनवगुप्ताने ध्वन्यालोकलोचना (२.४) मध्ये अवतरण म्हणून दिला आहे असे सदर टीप दर्शविते. प्रत्यक्षात मात्र अभिनवगुप्ताने हा चित्रतुरगन्याय श्रीशंकुकाचा म्हणून उद्धृत केल्याचे आढळत नाही. 'चित्रतुरगादिन्याय' सर्वप्रथम मम्मटाने श्रीशंकुकाच्या रससूत्राच्या व्याख्यानात [...सम्यङ्मिथ्यासंशयसादृश्यप्रतीतिभ्यो विलक्षणया **चित्रतुरगादिन्यायेन** रामोऽयमिति प्रतिपत्त्या... –काव्यप्रकाश ४.२८–२९ (बालबोधिनी आवृत्ति, १९५०, पृ. ८८)] निर्दिष्ट केला आहे. स्वतः अभिनवगुप्ताने आपल्या अभिनवभारतीतही श्रीशंकुकांचे रससूत्रावरील व्याख्यान उद्धृत करताना हा न्याय तेथे निर्दिष्ट केला नाही. मात्र 'भावांचे अनुकरण म्हणजे रस हे खरे नाही' असा निर्णय करण्यापूर्वी भट्ट तोताने "यच्चोच्यते **वर्णकैर्हरितालादिभिः संयुज्यमान**





एवं गौरित्यादी..." (अभिनवभारती १ पृ. २७६) या वाक्यात 'हरताळ वगैरे रंगानी संयोजित होत असलेला जो तो म्हणजेच बैल' अशा शब्दात बैलाच्या चित्राचा निर्देश केला आहे; आणि अभिनवगुप्ताने ध्वन्यालोक २.४ वरील आपल्या लोचनात रसस्वरूपाविषयी भिन्न भिन्न मते 'इति केचित्', 'अन्ये तु', 'अपरे पुनः' या आणि अशासारख्या मोघम निर्देशाद्वारा नोंदली आहेत (पृ. १८४-८६). त्यापैकी एक मत असे आहे : "अन्ये तु-अनुकर्तरि यः स्थाय्यवभासोऽभिनयादिसामग्र्यादिकृतो भित्ताविव हरितालादिना अश्वावभासः स एव... रस्यमानो रस इति नाट्याद् रसा नाट्यरसाः।" – पृ. १८६ पंक्ति २-४ या ठिकाणी हरताळाने भिंतीवर काढलेल्या घोड्याच्या चित्राचा निर्देश आहे. प्रस्तुत दोन्ही उतारे शंकुकाच्या मताचा परामर्श करणारे आहेत असे मानून मम्मटाने **चित्रतुरगादिन्याय** हा शंकुकाचा म्हणून निर्दिष्ट केला असावा असा एक तर्क करता येईल.

प्रस्तुत टीपेतील संदर्भ देताना अनवधानाने चूक झालेली दिसते. 'अभिनवभारती, भरताच्या नाट्यशास्त्र पृ. ३१ वरील वृत्ति' – सदर पृ. ३१ वर चित्रकाव्याचा वा अनुकाराचा विषयच चर्चेला येण्याचा सुतरां संभव नाही. पृ. ३ वर मात्र "तत्र नाट्यं नाम लौकिकपदार्थव्यतिरिक्तं **तदनुकारप्रतिबिम्बालेख्य**सादृश्यारोपाध्यवसायोत्प्रेक्षास्वप्नमायेन्द्रजालादिविलक्षणं ..." असा नाट्याचा 'अनुकार', 'आलेख्य' इत्यादिकाहून भेद असल्याचे अभिनवगुप्ताने म्हटले आहे. आनंदवर्धनाने ध्वनिविरहित काव्याला चित्रकाव्य म्हणून संबोधले आहे तो संदर्भ ध्वन्यालोका (३.४२) वरील वृत्तीत (पृ. ४९५) आला आहे :

......रसभावादितात्पर्यविरहितं.....काव्यं,... आलेख्यप्रख्यं यदाभासते तच्चित्रम्। न तन्मुख्यं काव्यम्। काव्यानुकारोह्यसौ।

टीप [३७] "काव्यार्थ म्हणजे कवितेचा (आजच्या अर्थाने) अर्थ नव्हे तर कवितेचा विषय" असे वेडेकरांना अनुसरून प्रा. केळकरांनी म्हटले आहे. पण काव्यार्थ म्हणजे रस (पहा, अभिनवभारती "रसः काव्यार्थ उच्यते"–अभिनवभारती १ पृ. २७७, पृ. २७८ तत्काव्यार्थो रसः।, पृ. ३४३ काव्यस्यार्थाः रसाः।) हा अर्थ करणे कितपत योग्य आहे? का तसा अर्थ करणे निखालस चूक आहे? याचा विचारही या टीपेत यायला हवा असे वाटते.

टीप (४२) "मम्मट प्रतिभा, व्युत्पत्ति, अभ्यास हे तीन काव्यहेतू आहेत असे म्हणतो अथवा मानतो" असा या टीपेवरून ग्रह होईल. मम्मटाला मात्र हे तिन्ही घटक संकलितपणे –स्वतंत्रपणे नव्हे– काव्याच्या निर्मितीचे **कारण** होय, कारणे नव्हेत. 'इति हेतुस्तदुद्भवे' हा कारिके-(१.३) चा अंश आणि त्यावरील 'तस्य काव्यस्य उद्भवे निर्माणे समुल्लासे च **हेतुः न तु हेतवः**' त्याची वृत्ति यावरून निःसंदिग्ध स्पष्ट होईल.

टीप (४४) "सद्यः परिनिर्वृतये"...ऐवजी सद्यः परनिर्वृतये...असा काव्यप्रकाशातील मूळ पाठ आहे.

टीप (४६) 'अर्थक्रियापेक्षं काव्यम्।' हे "भरत, नाट्यशास्त्र १६.८३" म्हणून संदर्भित केले आहे. पण चौखंबा अथवा बडोदा प्रतीत संदर्भित ठिकाणी पाठ आढळत नाही. पाठाचा संदर्भ नोंदण्यात काही चूक झाली असावी.

"काव्यबन्धाः...लक्षणानि तु न प्रसिद्धानि..."या टीपेतील हे अवतरण नाट्यशास्त्रा (१६ वा अध्याय बडोदा प्रत)वरील अभिनवभारतीत प्रारंभीच आढळते.

टीप (५१)सत्त्वातिरिक्तम् अभिनय(?) नाट्यशास्त्राच्या २२ व्या (सामान्याभिनयः या नावाच्या) अध्यायात सुरवातीलाच (रसमय) नाट्यातील सत्त्वाचे महत्त्व भरताने 'नाट्यं सत्त्वे प्रतिष्ठितम्' (२२.१ चतुर्थचरण) आणि "**सत्त्वातिरिक्तोऽभिनयो ज्येष्ठ इत्यभिधीयते**" (२२.२, प्रथमार्ध) अशा शब्दात वर्णन केले आहे.

टीप (५३) येथील अवतरण नाट्यशास्त्रा-(अ. ६.३१)वरील अभिनवभारतीतच (पृ. २७३) आढळते. हे अथवा यासारखे दुसरे अवतरण आनंदवर्धनाच्या ध्वन्यालोकात आढळत नाही.

टीप (५५) प्रतिभासावर वांछित असलेले संदर्भ वर टीप (२१) मध्ये आले आहेत.

टीप (५६) भट्टनायकाच्या हृदयदर्पणातील '**अवभासा**' वरील अवतरण अभिनवगुप्ताने अभिनवभारतीत दिले आहे असे या टीपेवरून वाटते;





परंतु असे काही अवतरण अभिनवभारतीत आल्याचे स्मरत नाही.

मात्र टीप [३९] मध्ये G. Hanumantha Rao यांच्या "Sādhāraṇikaraṇa According to Abhinavagupta" या लेखाचा संदर्भ दिला आहे त्या लेखात हनुमंथ राव लिहितात:

"Abhinavagupta in speaking of the mode of poetization as the manner of a relative compound, points out that poetry is an emergent, a new form born of the union of nature and man but something apart from both. Bhaṭṭa Nāyaka calls it a new shining being (*avabhāsa*). Pratihārendurāja calls it a 'bhāvika'. All these words mean the same thing." आणि 'अवभासा' – विषयी अभिनवभारती (नाट्यशास्त्र, अ. ६, पृ. २७५ (? २७६) दिलेल्या रससूत्रावरील भट्ट नायकाच्या व्याख्यानातून नायकयुगलावभासे हि प्रत्युत लज्जाजुगुप्सास्पृहादिस्वोचितचित्तवृत्त्यन्तरोदयव्यग्रतयाकाश (यानेक) रसत्वमथापि [? व्यग्रतया का सरसत्वकथापि] स्यात्। या वाक्यातील "नायकयुगलावभासे" ही शब्दसंहति संदर्भ म्हणून दिली आहे! आणि अभिनवगुप्तसुद्धा 'अवभास' हा शब्द स्वीकारतो असे म्हणून अभिनवभारती (नाट्यशास्त्र १.१०७) मधील पुढील ओळ ते उद्धृत करतात:

... तत्र यादवभासते वस्तु तन्नाट्यम्। (पृ. ३७). कदाचित् प्रा. केळकरांना 'नायकयुगलकावभासे' हा संदर्भ वांछित असावा. परंतु या शब्दसंहतीचा हनुमंथ राव ह्यांनी केलेला 'a new shining being' हा अर्थ लोकविलक्षण आहे. आतापर्यंत दुसऱ्या कुणी अभिनवभारतीच्या अभ्यासकाने असा चमत्कारिक अर्थ लावलेला नाही. R. Gnoli (The Aesthetic Experience According To Abhinavagupta, Chowkhamba edition, 1968 (p. 44) या शब्दसंहतीचे भाषांतर 'On the *appearance* of a pair of lovers united together' असा करतात. Śāntarasa And Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics [BORI, Poona, 1969 (P. 64)] या आपल्या ग्रंथात J. L. Masson and M. V. Patwardhan पुढीलप्रमाणे अर्थ करतात: 'When we directly watch a couple making love' आणि त्यावरील टीपेत म्हणतात:

Abhinava ... expands the analogy of watching a couple making love by adding: प्रत्युत लज्जा... का सरसत्वकथापि स्यात्। "On the contrary, because one becomes preoccupied ... with one's own mental moods that arise, such as embarassment, disgust or even sexual desire, we cannot say that this is an aesthetic experience." Cf. also Das'arūpaka IV. 39 and the Avaloka thereon... (धनंजयाची दशरूपकातील कारिका अगदी स्पष्ट आहे:

द्रष्टुः प्रतीतिर्व्रीडेर्ष्यारागद्वेषप्रसङ्गतः।
लौकिकस्य स्वरमणीसंयुक्तस्येव दर्शनात्॥)

'रसभावविचार (महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळ, मुंबई, १९७३, पृ. १४८-४९) या आपल्या ग्रंथात प्रा. र. पं. कंगले लिहितात: "... नायकनायिकेचे युगल **प्रतीत झाल्यास...**" पृ. १४८, "नायक-नायिकेच्या **रतीचे रंगभूमीवर प्रत्यक्ष दर्शन घडले तर**" पृ. १४९. तेव्हा हनुमंथ राव ह्यांचा 'अवभासा'चा अर्थ लोक-विलक्षणच म्हटला पाहिजे. आणि त्यांना अनुसरून (? अथवा स्वतंत्रपणेही) प्रा. केळकरांनी केलेले पुढील विधान 'त्या (अवभासा) मुळे नाट्यवस्तु चमकते, झळाळते, आकर्षक होते' (पृ. ३४) वस्तुस्थितीला धरून नाही.

टीप (५९) येथील अवतरणात 'लोकधर्मीमिव (आदौ) अशी दुरुस्ती करावी; कारण अभिनवभारतीत (नाट्यशास्त्र १३.७०) 'आदौ' हे पद नाही (पहा नाट्यशास्त्र व्हॉल्यूम २, बडोदा आवृत्ति, पृ. २१४)

टीप (६२) प्रा. केळकरांना हवे असलेले संदर्भ:
अ) ...हृदयानुप्रवेशमुखेन चतुर्वर्गोपायव्युत्पत्तिराधेया।

अनुक्रमणिका

–ध्वन्यालोकलोचन, ३.१४, चौखंबा आवृत्ति, पृ. ३३६

आ) तच्चर्वणात् एव प्रीतिव्युत्पत्तिसिद्धेः किं अन्यादर्थनीयम् (? किमन्यदर्थनीयम्।) ध्वन्यालोकलोचन (१.१८), (बालप्रिया) चौखंबा आवृत्ति, पृ. १५८

इ) यथा रामस्तथाहमित्युपमानातिरिक्तां **रसास्वादोपायस्वप्रतिभाविजृम्भरूपां व्युत्पत्तिमन्ते** करोतीति कमुपालभामहे।

—ध्वन्यालोकलोचन (२.४), चौखंबा आवृत्ति, (पृ. १९०)

टीप (६५) अ) (स्वगत.. विकल्प्यम्।) हे अवतरण संदर्भात बसत नाही. भट्ट नायकाच्या मते " (प्रेक्षकाला) स्वतःच्या ठिकाणी रस आहे अशी प्रतीती झाली तर करुण रसाच्या प्रसंगी दुःखीपणा उत्पन्न होईल...(प्रेक्षकाला) दुसऱ्याच्या ठिकाणी रसाची प्रतीती होते असे मानल्यास (त्याच्या ठिकाणी) तटस्थताच उत्पन्न होईल." ह्या पूर्वी चर्चिलेल्या विकल्पांचा प्रस्तुत वाक्यात निर्देश आहे. " (समाराधना म्हणजे प्रेक्षकांच्या समाजाने सामुदायिकरीत्या नाटचप्रयोगात रंगणे आणि नाटचवस्तूचा) राजस पातळीवर अनुभव घेणे...क्षणी स्वैकगतभाव (जवळीक), क्षणी परगतत्व (म्हणजेच ताटस्थ्य) (परकेपणा), क्षणी सुख, क्षणी दुःख अशी स्थिती होते " (पृ. ३५) या प्रा. केळकरांच्या विधानाला या अवतरणात काहीच, काडीचाही, आधार मिळत नाही.

आ) दुसरे अवतरण मुळात असे आहे : न चाप्रतीतं वस्त्वस्ति व्यवहारे योग्यम्।

—अभिनवभारती १ पृ. २७७

असेच वाक्य, थोडया फरकाने, ध्वन्यालोकलोचनातही आढळते : (सर्वपक्षेषु च प्रतीतिरपरिहार्या रसस्य।) अप्रतीतं हि पिशाचवदव्यवहार्यं स्यात्। – (चौखंबा आवृत्ति, पृ. १८७)

प्रा. केळकरांनी हे अवतरण (अभिनवभारतीतील) का उद्धृत केले आहे ते कळणे कठीण आहे. त्या अवतरणाचा संदर्भासह असा अर्थ आहे : " भट्ट नायक म्हणतो त्याप्रमाणे रस ही वस्तु अप्रतीत असेल (म्हणजे रस प्रतीत होत नसेल) तर [कपोलकल्पित अशा पिशाचा-(अथवा भूता) प्रमाणे असलेल्या] त्या रसाशी व्यवहार करणे कुणालाही शक्य नाही– ती रस वस्तू व्यवहाराला निरुपयोगी होय"– असे अभिनवगुप्ताचे म्हणणे आहे.

टीप (६९) वांछित संदर्भ : अ) स्थायिभावान् (? स्थायिभावांश्च) रसत्वमुपनेष्यामः।

– नाटचशास्त्र ६.४५'

नंतरचे गद्य, बडोदा आवृत्ति, पृ. २९९.

आ) ...तथा नानाभावोपगता अपि स्थायिनो भावा रसत्वमाप्नुवन्ति। – नाटचशास्त्र ६.३१–३२ (बडोदा आवृत्ति, पृ. २८८)

इ) भग्नावरणाचिद्विशिष्टो रत्यादिः स्थायी भावो रस इति स्थितम्। –रसगङ्गाधर (निर्णयसागर आवृत्ति १९३९) पृ. २७.

ई) अस्यत्रापि " रसो वै सः, रसं ह्येवायं लब्ध्वानन्दी भवति " इति श्रुतिः।

– तैत्तिरीयोपनिषत् (ब्रह्मानन्दवल्ली) २.७.

उ) स्थायी भावच रस होतो याला नाटचशास्त्रात आणखी एक आधार मिळतो, परंतु तो नाटचशास्त्रातील ७ व्या अध्यायातील इतर काही श्लोकांप्रमाणे प्रक्षिप्त मानण्यात येतो :

विभावानुभावयुतो ह्यङ्गवस्तुसमाश्रयः।
संचारिभिस्तु संयुक्तः **स्थाय्येव तु रसो भवेत्**॥

– नाटचशास्त्र ७.११९.३.

टीप (७२) ओळ दुसरी : " पृथग् विदुः " अशी दुरुस्ती हवी.

टीप (७६) 'कथायाः स्वा(? स्व)भिनीतता' असा दुरुस्त पाठ हवा.

अ) अनयाऽर्थो विभाव्यते। प्रस्तुत कारिकांश भामहाच्या काव्यालंकारातील पुढील कारिकेतून घेतला आहे :

सैषा सर्वैव (पा. भे. सर्वत्र) वक्रोक्ति**रनयार्थो विभाव्यते**।
यत्नोऽस्यां कविना (पा. भे. कविभिः) कार्यः कोऽलङ्कारोऽनया विना॥

—काव्यालङ्कार ३.८५

आ) काव्यकौतुकातील प्रस्तुत अवतरण अभिनवगुप्ताने आपल्या अभिनवभारतीत (१ पृ. २९१) उद्धृत केले आहे.

इ) " काव्येऽपि..." हे अवतरण किंचित फरकाने अभिनवभारतीत आढळते :





काव्येऽपि नाटचायमान एव रसः। (काव्यार्थविषये हि प्रत्यक्षकल्पसंवेदनोदये रसोदय इत्युपाध्यायाः।)

—अभिनवभारती १. पृ. २९०

टीप (७७) अवतरणातील 'वागर्थ' व 'प्रतिपत्तये' ही जोडली पाहिजेत; तसेच 'पार्वती' व 'परमेश्वरौ'. तसेच, "काव्यमार्गेऽस्मिन् परमार्थोऽयमेतयोः" असे वाचावे.

टीप (७८) वांछित संदर्भ :

शब्दार्थौ सहितौ वक्रकविव्यापारशालिनि।
बन्धे व्यवस्थितौ काव्यं तद्विदाह्लादकारिणि ॥

—वक्रोक्तिजीवित १.७

टीप (७९) वांछित संदर्भ म्हणून रुद्रटाच्या पुढील दोन आर्या देता येतील :

पाञ्चाली लाटीया गौडीया चेति
नामतोऽभिहिताः।
लघुमध्यायतविरचनसमासभेदादिमास्तत्र ॥
द्वित्रिपदा पाञ्चाली लाटीया पञ्चसप्त वा
यावत्।
शब्दाः समासवन्तो भवति यथाशक्ति गौडीया॥

—काव्यालङ्कार २.४–५

टीप (८०) व (८१) या दोन्ही टिपांमध्ये उद्भट, काव्यालङ्कारसारसंग्रह (अनुपलब्ध) असे म्हटले आहे. प्रा. केळकरांनी केवळ अनवधानाने असे लिहिले असावे. कारण तो ग्रंथ प्रकाशित स्वरूपात उपलब्ध आहे. उदाहरणार्थ, १९१५ मध्ये बाहेर पडलेली "निर्णयसागर" आवृत्ति आणि १९२५ मध्ये बॉम्बे संस्कृत सीरिजमध्ये प्रकाशित झालेली बनहट्टींची आवृत्ति ('लघुवृत्ति' टीकेसह).

टीप (८६) प्रा. केळकरांना हवा असलेला संदर्भ पुढील परिच्छेदात आढळेल :

"भाव इति कारणसाधनं यथा भावितो वासितः कृत इत्यर्थान्तरम्। लोकेऽपि सिद्धं अहो ह्यन्योन्यगन्धेन रसेन वा सर्वमेव भावितम्। अपि च व्याप्त्यर्थं श्लोकाश्चात्र भवन्ति।"

—नाटचशास्त्र, चौखंबा संस्कृत सीरिज, अध्याय ७ (प्रारंभीचा गद्य भाग) पृ. ७९.

तथापि प्रस्तुत नाटचशास्त्रातील ह्या पाठ्याचा भाग अपभ्रष्ट आणि अशुद्ध आहे. तो अस्सल आणि शुद्ध स्वरूपात बडोदा आवृत्तीत (गायकवाड ओरिएंटल सीरिज व्हाल्यूम १ अध्याय ७, पृ. ३४४-५) आढळतो : भू इति करणे धातुस्तथा च भावितं वासितं कृतमित्यनर्थान्तरम्। लोकेऽपि च प्रसिद्धम्। अहो ह्यनेन गन्धेन रसेन वा सर्वमेव भावितमिति। तच्च व्याप्त्यर्थम्।

या उताऱ्याच्या मराठी भाषांतरासाठी प्रा. र. पं. कंगले यांचा महाराष्ट्र राज्य साहित्य–संस्कृति मंडळ, मुंबई तर्फे प्रकाशित (१९७३) "रसभावविचार" हा ग्रंथ (पृ. ३६९) पाहावा.

टीप (८७) 'न प्रतीयते। **नोत्पद्यते। नाभिव्यज्यते**। असा पाठ दुरुस्त करावा.

टीप (८८) "द्योतन (घटामधला अवकाश दिव्यामुळे एकदम प्रकाशणे)"

द्योतनापुढील कंसातील मजकूर काहीसा संदिग्ध आणि गोंधळ निर्माण करणारा आहे. प्रा. केळकरांना निश्चित काय म्हणावयाचे आहे? "पात्राच्या आतील बाजूला ठेवलेल्या प्रदीप्त प्रदीपाचा न्याय (The Simile of a lighted lamp inside a vessel) त्यांना अभिप्रेत आहे?

आनंदवर्धनाने मात्र आपल्या ध्वन्यालोकात घटप्रदीपन्याय वेगळ्या अर्थी वापरला आहे (पहा उ. ३ का. ३३, चौखंबा आवृत्ति पृ. ४२१).

ज्याप्रमाणे प्रदीप हा (अंधाऱ्या कोठडीत अगोदरच असलेल्या) घटाला प्रकाशित करतो, घटाला प्रकाशित करून स्वतःही प्रकाशतच राहतो त्या प्रमाणे वाच्यार्थ (हा प्रकाशक) व्यंग्यार्थाला (ह्या प्रकाश्य) प्रकाशित करतो आणि व्यंग्यार्थाबरोबर स्वतःही प्रकाशत राहतो. वाच्यार्थ व व्यंग्यार्थ हे दोन्ही अर्थ (जवळजवळ) एकाच वेळी प्रतीत होतात.

टीप (९०) ऊर्ध्वसामान्याचा अर्थ अधिक स्पष्ट होणे जरूर आहे.

न्यायशास्त्रावरील जैन ग्रंथात 'सामान्या'चे प्रतिपादन करताना 'सामान्या'चा एक प्रकार म्हणून 'ऊर्ध्वतासामान्या'चे वर्णन आले आहे. '**प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कार**' या वादि देवसूरीच्या ग्रंथात 'सामान्या'चे जे विवरण आढळते त्याचा सारांश असा : सामान्य दोन प्रकारचे आहे. १) तिर्यक्सामान्य आणि २) ऊर्ध्वतासामान्य. त्या त्या जाती-

तील त्या त्या व्यक्तीत आढळणारे समान परिणाम अथवा आकार म्हणजे तिर्यक्-सामान्य. उदाहरणार्थ गो. (= गाय) जातीच्या संदर्भात शबल, शाबलेय, तसेच दुसऱ्या अनेक गाईंत आढळणारे गोत्व हे तिर्यक्-सामान्य होय. तर 'तिन्ही त्रिकाळी' पूर्वीच्या आणि नंतरच्या परिणामामध्ये अथवा आकारामध्ये अथवा पर्यायामध्ये अनुगत अथवा समन्वित असणारे एक(च एक) द्रव्य म्हणजे ऊर्ध्वतासामान्य. उदाहरणार्थ, कटक (= कडे), कङ्कण (= कांकण) इत्यादि सुवर्णालंकारांत आश्रयरूपाने समन्वित असलेले तेच ते सुवर्ण हे द्रव्य हे ऊर्ध्वतासामान्य होय. ही 'गो व्यक्ति' (= गाय) त्या जातीचीच आहे असे ओळखणाऱ्या ज्ञानाचा विषय होणारे ते तिर्यक्-सामान्य; तर 'तोच हा जिनदत्त' (जिनदत्त हा 'देवदत्ता'चा अवतार!) असे ओळखणाऱ्या ज्ञानाचा विषय होणारे ते ऊर्ध्वतासामान्य होय.

प्रा. दलसुख मालवणिया लिहितात की "एकाच वेळी अनेक गो-व्यक्तींत (= गाईंत) राहणारे गोत्व, आणि निरनिराळ्या वेळी एकाच गो-व्यक्तीत (= गाईत) राहणारे गोत्व आपणास दिसते. या दोन प्रकारच्या 'सामान्या'मधील भेद- एक 'देशा'शी (space) आणि दुसरे 'काळा'शी (time) निगडित आहे- दाखवण्यासाठी जैन ग्रंथकारानी तिर्यक्-सामान्य आणि 'ऊर्ध्वतासामान्य' असे 'सामान्या'चे दोन प्रकार कल्पिले आहेत." †

टीप (९१) **तथा** ह्येकाग्रसकलसामाजिकजनः खलु ।

नृत्तं गीतं सुधा**सार**सागरत्वेन **मन्यते** ॥
तत एवोच्यते मल्लनटप्रेक्षोपदेशने ।
सर्वप्रमातृतादात्म्यं पूर्णरूपानुभावकम् ॥

-पाठ शुद्ध (आणि पूर्ण) स्वरूपात असा हवा.

(अ) (सर्वेषाम्) अनादिवासनाचित्रीकृतचेतसां वासनासंवादात् । - हे वाक्य अभिनवभारतीत (बडोदा आवृत्ति) **१-२८१ पृष्ठावर नव्हे** तर १-२७९ या पृष्ठावर आले आहे.

(आ) न तु लौकिक**विषयजो रागान्त** (? **रागस्त**) एव देशकालादि**भेदाभावात्** सर्वसाधारणीभावेनास्वाद**योग्यस्तं** (भावयन् आस्वादयोग्यीकुर्वन् **भाव**श्चित्तवृत्तिलक्षण एवोच्यते)। असा पाठ हवा.

-अभिनवभारती (ना. शा. ७.१) पृ. ३४५-६

(इ) (लक्ष्यज्ञत्वमभियोगो वृद्धसेवावेक्षणं) प्रतिभानमवधा**नं च** प्रकीर्णम् ।

-वामन : काव्यालङ्कारसूत्राणि **१-११**

(चित्तैकाग्र्यमवधानम् ।)- वामन : काव्यलङ्कारसूत्राणि ३.७

चित्तस्यैकाग्र्यं बाह्यार्थ**निवृत्तिः । तदवधानम्** । - सूत्रवृत्ति : वर दाखविल्याप्रमाणे पाठ दुरुस्त करायला हवा.

टीप (९४) अ) "संवेदनाख्य ... ..." हा उद्धृत केलेला श्लोकार्ध वृत्त / छंदो / दोषाने ग्रस्त आहे. तसेच अर्थाच्या दृष्टीनेही तो बरोबर, सयुक्तिक वाटत नाही. प्रस्तुत श्लोक महिमभट्टाने आपल्या व्यक्तिविवेकात उद्धृत केला आहे. तेथील पाठ असा आहे :

भावसंयोजनाव्यङ्ग्यपरसंवित्तिगोचरः ।
आस्वादनात्मानुभवो रसः काव्यार्थ उच्यते ॥

-व्यक्तिविवेक (प्रोफेसर रेवाप्रसाद द्विवेदी द्वारा संपादित) चौखंबा आवृत्ति, १९६४ (पृ. ७०)

हा पाठ मूळचाच असावा. सर्वथैव तो सरस आहे.

आ) 'परब्रह्मास्वादसविधः' :- रसास्वादाची 'परब्रह्मास्वादा'शी तुलना करताना भट्टनायकाने प्रस्तुत शब्दयोजना केली आहे : भाविते च रसे तस्य भोगः योऽनुभवस्मरणप्रतिपत्तिभ्यो विलक्षण एव

† पुढील सूत्रे पहा : सामान्यं द्विप्रकारं तिर्यक् सामान्यमूर्ध्वतासामान्यं च । प्रतिव्यक्ति तुल्यां परिणतिस्तिर्यक् सामान्यम्, शबलशाबलेयादिपिण्डेषु गोत्वं यथा । पूर्वापरपरिणामसाधारणं द्रव्यमूर्ध्वतासामान्यं कटक-कङ्कणाद्यनुगामिकाञ्चनवत् । -५.३-५. तसेच, अनुभवस्मृतिहेतुकं तिर्यगूर्ध्वतासामान्यादिगोचरं संकलनात्मकं ज्ञानं प्रत्यभिज्ञानम् । यथा तज्जातीय एवायं गोपिण्डः, गोसदृशो गवयः । स एवायं जिनदत्त इत्यादि । -३.५-६.

द्रुतिविस्तरविकासात्मा रजस्तमोवैचित्र्यानुविद्धसत्त्वमयनिजचित्स्वभावनिर्वृतिविश्रान्तिलक्षण: **परब्रह्मास्वादसविध:** । – ध्वन्यालोकलोचन, चौखंबा आवृत्ति (बालप्रिया टीकेसह) १९४०; ध्वन्यालोक २.४ वरील लोचन, पृ. १८३.

"ननूक्तं भट्टनायकेन" असे म्हणून (लोचन, पृ. १८०) अभिनवगुप्ताने भट्टनायकाचे रसविषयक मत मांडले आहे. त्यावरून लोचनातील हा संबंधाचा सबंध उतारा भट्टनायकाच्या ग्रंथातून (हृदयदर्पणामधून) त्याने शब्दश: घेतला असावा असे अनुमान करता येते.

(६) "निबिडनिजमोह सङ्कटकारिणा विभावादिसाधारणीकरणात्मना ... रजस्तमोऽनुवेधवैचित्र्यबलाद्..." हा भाग अभिनवभारतीत (१. पृ. २७७) भट्टनायकाचे रससूत्राचे जे व्याख्यान दिले आहे त्यात आढळतो.

अर्थात 'निबिडनिजमोहसङ्कटकारिणा' हा पाठ सर्वथैव चुकीचा आहे. हेमचंद्राने आपल्या काव्यानुशासनात (महावीर जैन विद्यालय, मुंबई, १९६४ ची आवृत्ति, पृ. ९६) भट्टनायकाचे मत सांगताना निबिडनिजमोह**संकटतानिवारणकारिणा**' असा पाठ दिला आहे. तोच पाठ मूळचा, अस्सल असावा. कारण तो संदर्भानुसार अर्थ लावायला फार उपयुक्त आहे आणि या पाठाला उपोद्बलक असा पाठ लोचनातील भट्टनायकाचा म्हणून जो उतारा उद्धृत केला आहे त्यात आढळतो. तो पाठ असा आहे : **घनमोहान्ध्यसङ्कटतानिवृत्तिद्वारेण** (पृ. १८९).

अनुक्रमणिका

आ. ह. साळुंखे

लोकायतदर्शन आणि अथर्ववेद*

लोकायतदर्शन आणि अथर्ववेद यांचा अभ्यास करताना मला एक गोष्ट तीव्रतेने जाणवली आणि ती म्हणजे या दोहोंची कुळी एकच आहे, या दोहोंचे उगमस्थान एकच आहे, या दोहोंमधून वाहणारा मुख्य व मूळ विचारप्रवाह एकच आहे. प्राचीन भारतातील बहुजनसमाजाच्या आशा-आकांक्षा, आचार-विचार, सुख-दुःखे आणि ध्येय-स्वप्ने यांचा या दोहोंमध्ये उत्कटतेने आविष्कार झाला आहे. या दोहोंच्या आधारे भारतीय संस्कृतीचा अवघा इतिहासच नव्याने लिहिता येणे शक्य आहे; नव्हे, तसे करणे आवश्यक आहे, असे मला पुनःपुन्हा वाटत आले आहे. प्रस्तुत लेख हा त्याच उद्देशाने केलेला एक प्रयत्न आहे.

सगळे पूर्वग्रह बाजूला ठेवून, केवळ सत्यावर निष्ठा ठेवून आणि लोकायतदर्शन व अथर्ववेद यांचे वस्तुनिष्ठ चित्र डोळ्यांपुढे घेऊन आपण त्यांच्याकडे पाहू लागलो तर आपल्याला या दोहोंमधील रक्ताचे नाते सहजपणे दिसून येते. भारतीय लोक हे नाते विसरून गेले आहेत आणि संशोधकांची नजरही आजवर त्याकडे गेलेली नाही, हे खरे आहे. दूरगामी परिणाम करणाऱ्या एका महत्त्वपूर्ण घटनेमुळे हे विस्मरण घडले आहे, असे मला वाटते. ती घटना पुढीलप्रमाणे मांडता येईल एकाच समाजातील एकाच विचारांच्या लोकांनी या दोहोंची निर्मिती केली, हे जरी खरे असले तरी त्यांच्या निर्मितीनंतर स्वाभाविकपणेच त्या दोहोंना क्रमाक्रमाने स्वतःचे असे स्वतंत्र अस्तित्व प्राप्त झाले. जणू त्या दोन स्वतंत्र शाखा बनल्या, दोन स्वतंत्र संस्था बनल्या. त्यांचे स्वतंत्र अनुयायी झाले. त्यांच्यापैकी अथर्ववेदाच्या शाखेला दीर्घकालाने प्रतिष्ठा प्राप्त झालेली दिसली. लोकायतदर्शनाच्या शाखेला मात्र तेवढी प्रतिष्ठा प्राप्त झाली नाही. ज्याला प्रतिष्ठा नाही त्याला सरळ झोडपावयाचे आणि ज्याला प्रतिष्ठा प्राप्त झाली असेल त्याला मात्र (त्याच्याविषयीचा आकस मनात ठेवून!) आत्मसात करावयाचे, पचवावयाचे ही वैदिक संस्कृतीची फार जुनी खोड आहे. अथर्ववेदाच्या शाखेला ब्राह्मण्याचे, वैदिकतेचे आमिष दाखविण्यात आले. दुर्दैवाने ती शाखा त्याला बळी पडली आणि अथर्ववेदाला वेदत्व बहाल करणारी तडजोड अस्तित्वात आली. प्रारंभी अथर्ववेदाला वेद म्हणून इतर तीन वेदांच्या बरोबरीने ('त्रयी' च्या बरोबरीने) मान्यता नव्हती, हे येथे ध्यानात ठेवले पाहिजे. दुसरीकडे बृहस्पतीला– लोकायतदर्शनाच्या प्रवर्तकाला– –पचविण्यासाठीही कथा रचण्यात आल्या. परंतु लोकायतदर्शनाच्या शाखेने कोणतीही तडजोड मान्य केली नाही. मोडेन पण वाकणार नाही, या वृत्तीने उभे राहून तिने आपले स्वत्व जपले. कदाचित असेही असेल, की प्रतिष्ठा प्राप्त करण्याच्या उद्देशानेच (वर म्हटल्याप्रमाणे प्रतिष्ठा प्राप्त झाल्यावर नव्हे) अथर्ववेदाच्या शाखेने तडजोड मान्य केली आणि लोकायतशाखेने मात्र स्वत्व गमावून प्रतिष्ठा कमावण्यापेक्षा नामशेष होण्याचा धोका पत्करला. अथर्ववेदाच्या शाखेने तडजोड स्वीकारल्यानंतर आपोआपच या दोन शाखांमधील नात्याचे लोकांना हळूहळू विस्मरण घडत गेले. काही प्रमाणात असे विस्मरण

* लोकायतदर्शनावरील पहिला लेख 'नवभारत'च्या जुलै ८० या अंकात प्रसिद्ध झाला. हा दुसरा लेख. –संपादक

अनुक्रमणिका

मुद्दाम घडवूनही आणले गेले असेल, हे स्पष्ट आहे. ते कसेही असो. वैदिक संस्कृतीच्या पुरस्कर्त्यांनी या दोहोंमध्ये पाचर मारली आणि त्यांच्या स्वतंत्र संस्कृतीचा धो धो वाहणारा एकात्म व प्रचंड असा एक प्रवाह विभागून टाकला. विभागणीनंतर एका विभागाला आपल्या रंगात मिसळून टाकले, आपली 'भाषा' बोलावयास शिकविले आणि मग दुसरा विभाग आपोआपच क्षीण झाला.

कोणाला (किंबहुना अनेकांना !) असे वाटेल की हे सगळे काव्य झाले, इतिहास नव्हे ; स्वप्न झाले, सत्य नव्हे ; किंबहुना स्पष्ट बोलायचे झाले तर तर्कट झाले, तर्क नव्हे ! परंतु मी मांडलेल्या या काव्याला म्हणा, स्वप्नाला म्हणा वा तर्कटाला म्हणा, खूप आधार आहेत, पुरावे आहेत. त्यांच्यामुळे काव्याचे इतिहासात, स्वप्नाचे सत्यात आणि तर्कटाचे तर्कात रूपांतर होऊन जाते, अशी माझी खात्री पटलेली आहे. ते पुरावे, ते आधार पुढीलप्रमाणे आहेत—

१) दोहोंची निर्मिती आंगिरस-कुलाने केली आहे:— देवगुरू बृहस्पतीने लोकायत-दर्शनाची निर्मिती केली, हे प्रसिद्ध असून ते एक ऐतिहासिक सत्य असल्याचे मी दुसऱ्या एका लेखात स्पष्ट केले आहे. बृहस्पती हा अंगिरसाचा पुत्र वा किमान त्याचा वंशज होता, ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. या गोष्टीला अनेक आधार असून दिग्दर्शनासाठी मी केवळ ऋग्वेद १०·७१ या सूक्ताकडे अंगुलिनिर्देश करतो. अंगिरसाचा पुत्र बृहस्पती (बृहस्पतिः आङ्गिरसः) हा या सूक्ताचा ऋषी आहे. आंगिरस-कुल लोकायत-दर्शनाच्या निर्मितीला कारणीभूत झाले, हे यावरून स्पष्ट होते.

पत्नीच्या अपहरणामुळे वैदिक आर्यांबरोबर सुरू झालेला बृहस्पतीचा संघर्ष त्याच्यापुरता मर्यादित न राहता अंगिरसाचे संपूर्ण घराणे या संघर्षात ओढले गेले, असे दिसते. अर्थात, या संघर्षाची इतरही काही कारणे असतील; परंतु सोमाने बृहस्पतीच्या पत्नीचे केलेले अपहरण, हे एक प्रमुख कारण असले पाहिजे. एखादी प्रभावशाली व्यक्ती जेव्हा एखाद्या संघर्षात उतरते, तेव्हा ती एकटी असत नाही. तिच्याबरोबर इतर असंख्य व्यक्तीही त्या संघर्षात तिच्या बाजूने उतरतात, हे ऐतिहासिक सत्य आहे. बृहस्पतीच्या बाबतीतही हेच घडले. व्यक्तींमधील संघर्षाला समूहांमधील संघर्षाचे स्वरूप प्राप्त होते, हा विचार डॉ. केतकरांनीही मांडला आहे. (महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश, वेदविद्याविभाग– २ पृ. २१४–२१५)

अशा रीतीने एका व्यापक संघर्षाला प्रारंभ झाल्यानंतर अंगिरसाने व त्याच्या प्रतिभाशाली वंशजांनी एकीकडे लोकायतदर्शनाची निर्मिती केली आणि दुसरीकडे अथर्ववेदाच्या रूपाने प्रतिवेद निर्माण करून एका स्वतंत्र संस्कृतीची पायाभरणी केली, असे मला वाटते. असे वाटण्याचे कारण लोकायतदर्शनाप्रमाणेच अथर्ववेदही आंगिरस-कुलानेच निर्मिला आहे, हे होय. अथर्ववेदाला अथर्वाङ्गिरस, भृग्वङ्गिरस आणि अथर्ववेद अशी तीन नावे आहेत. या नावांवरून अथर्वन्, अंगिरस् आणि भृगू या नावांच्या व्यक्ती अथर्ववेदाच्या रचनेशी संबद्ध असाव्यात, असे दिसते. ही नावे एकाच व्यक्तीची वा एकाच आंगिरस घराण्यातील भिन्न भिन्न पुरुषांची असावीत. डॉ. सत्यप्रकाश लिहितात, " Atharvan, also known as Aṅgiras or Atharvāṅgiras, ... He is known to us by several names, of which Atharvan or Atharva is his personal name, and being a discoverer of fire, he came to be known as Aṅgiras. " [Founders of Sciences in Ancient India PP. 3-4] अथर्वन्, भृगू आणि अङ्गिरस् या व्यक्ती एकच असल्याचे निर्देश डॉ. करंबेळकर (The Atharvavedic Civilization पृ. २६१) आणि डॉ. ए. बॅनर्जीशास्त्री (The Journal of the Bihar and Orissa Research Society Vol. XII, Part II, pp. 270-271) यांनीही केले आहेत. ते कसेही असो; अथर्ववेदाच्या निर्मितीशी आङ्गिरस-कुलाचा निकटचा संबंध कोणालाही नाकारता येणार नाही.

अशा रीतीने लोकायतदर्शन आणि अथर्ववेद या दोहोंची निर्मिती अंगिरस् आणि त्याच्या कुलातील पुरुष यांनी केल्याचे स्पष्ट दिसते.

२) दोहोंनी वैदिक परंपरेला विरोध केला आहे :— लोकायतदर्शनाने वैदिक परंपरेवर कठोर

अनुक्रमणिका

हल्ला चढविलेला आहे. परंतु हा हल्ला फक्त त्रयीवर (ऋग्वेद, सामवेद व यजुर्वेद यांच्यावर) आहे, अथर्ववेदावर नाही, ही अत्यंत महत्त्वाची बाब आहे. उदा. – ' धूर्तप्रलापस्त्रयी ' – त्रयी म्हणजे धूर्तांचा प्रलाप होय (बार्हस्पत्यसूत्र). किंवा

अग्निहोत्रं त्रयो वेदास्त्रिदण्डं भस्मगुण्ठनम् ।
बुद्धिपौरुषहीनानां जीविकेति बृहस्पतिः ॥

अग्निहोत्र, **तीन वेद**, त्रिदण्ड व भस्मगुंठन या गोष्टी म्हणजे बुद्धी व पौरुष नसलेल्या लोकांची उपजीविका होय असे बृहस्पती मानतो. (बार्हस्पत्यसूत्र)

अथर्ववेदही वैदिक परंपरेच्या विरोधातच उभा आहे. वैदिकांनी त्रयीलाच वेद मानून अथर्ववेद हा अवैदिक असल्याचे दर्शवून दिले आहेच. कालांतराने झालेल्या तडजोडीनंतर त्यांनी अथर्ववेदाला मान्यता दिली ती केवळ नाइलाजानेच. या दोहोंचा वैदिक परंपरेशी विरोध असण्याचे कारण या दोहोंची निर्मिती ज्या आंगिरस-कुलाने केली ते आंगिरस-कुल वैदिकांच्या विरोधात होते, हे होय. डॉ. केतकर यांनी भृगू, अंगिरस, अथर्वन् व कण्व यांचा त्रयीच्या अनुयायांशी विरोध असल्याचे स्पष्ट केले आहे. (महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश, वेदविद्या विभाग–२, पृ. २१४). वैदिक परंपरेने आंगिरस-कुलातील व्यक्तींविषयी काही ठिकाणी व्यक्त केलेला आदर हा संघर्ष सुरू होण्यापूर्वीचा वा तडजोड झाल्यानंतरचा असला पाहिजे (कित्ता, पृ. २१५), या अर्थाचे त्यांचे मत अगदी यथार्थ आहे. डॉ. करंबेळकर लिहितात, "The attitude of the Dharmaśāstras, Sūtras and the smṛtis on the one hand and that of the ritual texts attached to the AV on the other point out very clearly rivalry, if not antagonism, between the followers of the Trayī and the followers of the AV." (The Atharvavedic Civilization पृ. २३२).

आंगिरस-कुल आणि वैदिक परंपरा यांच्यातील संघर्ष कौत्साच्या उदाहरणाने स्पष्ट होईल. वैदिकांचा कट्टर विरोधक असलेला कौत्स हा अंगिरसाच्या वंशातील होता. तो कुत्साचा पुत्र होता, असे दिसते. ' कुत्स ' हे नाव वैदिकांच्या मनातील त्याच्याविषयीचा तिरस्कार दर्शविते. घोर अंगिरस् हे नावही अशाच प्रकारचे आहे. कौत्स घराण्यातील शिक्षकांविषयी तिरस्कार दाखविणारी अनेक स्थळे प्राचीन धर्मग्रंथांतून असल्याचे चित्रावशास्त्रींनी म्हटले आहे (प्राचीन चरित्रकोश). निरुक्तामध्ये (१.१५) वैदिकमंत्र अर्थहीन असल्याचे सांगताना कौत्साने या मंत्रांवर जोरदार हल्ला चढविला आहे. लोकायतदर्शनानेही वेदांवर अशीच कठोर टीका केली आहे. लोकायतदर्शनाप्रमाणे देहात्मवादाची भूमिका मांडणारा महाभारतातील भारद्वाज हा आंगिरस कुलातीलच होता. च्यवान आणि दध्यञ्च हे याच कुलातील महापुरुषही वैदिक इंद्राच्या विरोधात उभे होते. तात्पर्य, अथर्ववेद व लोकायतदर्शन या दोहोंनी वैदिक परंपरेला विरोध केला आहे.

३) दोहोंना अनार्य वा असुर मानण्याची परंपरा आहे:– असुरांना मूढ बनविण्यासाठी बृहस्पतीने लोकायतदर्शनाचा उपदेश केला आणि त्या दर्शनाच्या आचरणाने त्यांचा नाश झाला, अशी कथा पुराणात आहे. लोकायतदर्शन असुरांचे आहे, हेच या कथेतून सूचित होते. डॉ. दासगुप्तांना लोकायतदर्शन हे सुमेरियन लोकांत प्रचलित असावे असे वाटते. (History of Indian Philosophy पृ. ५२८). लोकायत या नावावरूनही हे दर्शन लोकांचे म्हणजे अनार्यांचे असल्याचे सूचित होते. लोकायतदर्शन अवैदिक असल्यामुळेच त्याला नास्तिक मानण्यात आले होते.

अथर्ववेदाच्या निर्मात्यांनाही अनेकांनी विदेशी वा अनार्य मानले आहे. महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश (वेदविद्या पृ. ५२), भारतीय संस्कृतिकोश इत्यादींनी या मताला पुष्टी दिली आहे. अवैदिक अशा मगी ब्राह्मणांनी अथर्ववेद रचला असल्याची मते पुराणांतून आढळतात (पहा– अथर्ववेदाचे मराठी भाषांतर; चित्रावशास्त्री, प्रस्तावना पृ. १). भृगू हे द्रविड (इंडिड) असल्याच्या एका मताचा निर्देश डॉ. करंबेळकरांनी केला आहे (The Atharvavedic Civilization पृ. २५८). डॉ. ए. बॅनर्जीशास्त्री लिहितात, "The Asura character of the AV cannot be doubted. But the Arya–Asura amalgamation has confused later students. Sāyaṇa

takes the AV Purohita to be a real Brāhmaṇa. (The Journal of the Bihar and Orissa Research Society Vol. XII Part II P. 279). कै. लोकमान्य टिळकांनी अथर्ववेदातील अनार्य शब्दांकडे अभ्यासकांचे लक्ष वेधले होते, " In the AV V. 13, the words like Taimāta, Āligī, Viligī, Urugūla, Tābuva, Tastuva and others seem to be of foreign origin. Their very sound betrays, to a sanskrit reader, their foreign origin. These names must have been borrowed by the vedic people from the Chaldeans,...... There are some other words in the AV, especially in the poison and witchcraft hymns, which on their face appear to be foreign importations. For instance, we may cite Tābuvam (AV 5·13·10) and Kanaknakam and Taudi in AV X·4. (R. G. Bhandarkar Commemorative volume, B. O. R. I., 1917, PP. 32–36)

आंगिरस कुलातील लोक खरोखरच अनार्य होते की अनार्यांमध्ये आत्मीयतेने मिसळणारे व त्यामुळे आर्यांकडून अनार्य म्हटले जाणारे आर्यच होते, हे ठामपणे सांगता येणे अवघड आहे ते कसेही असो. अथर्ववेदाची परंपरा आणि वैदिक परंपरा या दोन स्वतंत्र विचारधारा होत्या, यात मुळीच संशय नाही. म्हणूनच डॉ. आंबेडकरांनी ऋग्वेद व अथर्ववेद असे दोनच वेद असल्याचे मत मांडले आहे. (Who were the Śūdras ? पृ. ८४ – ८५)

अशा रीतीने अथर्ववेद व लोकायतदर्शन या दोहोंची परंपरा वैदिक परंपरेपासून भिन्न होती आणि ती अनार्य वा असुर परंपरा असल्याचे मानले जात होते, हे स्पष्ट आहे,

४) दोहोंनाही लौकिक व बहुजनसमाजाचे मानण्यात आले आहे :- लोकायत या नावावरूनच लोकायतदर्शन लोकांचे म्हणजे बहुजनसमाजाचे असल्याचे स्पष्ट होते. लोकायत हे ' प्राकृत ' आणि वैदिक हे 'संस्कृत'- वा 'सुसंस्कृत' असल्याचे अनेकदा सुचविण्यात आले आहे. या दर्शनाने चातुर्वर्ण्यावर हल्ला चढवून सर्व मानव समान असल्याचे घोषित केले आहे.

अथर्ववेदाचे स्वरूपही असेच आहे. डॉ. रा. ना. दांडेकर लिहितात, " अथर्ववेदात बहुजनांच्या धार्मिक श्रद्धा व आचार यांचे प्रतिबिंब पडले आहे. ... अथर्ववेदाने शिष्टपणा व याज्ञिकी प्रतिष्ठितपणा यांचा मुखवटा आपल्या चेहऱ्यावर चढविलेला नाही." (हिंदुधर्म : इतिहास आणि आशय; पृ. ३६) हेमाद्रीने ' जनप्रिय ' या शब्दात अथर्ववेदाचे वर्णन केले आहे. (भारतीय संस्कृतिकोश – ' अथर्ववेद ') त्रयी ही आर्यांची, उच्चवर्णीयांची आणि अथर्ववेद हा बहुजनसमाजाचा, अशीच एकंदरीत स्थिती होती. प्रा. दुर्गामोहन भट्टाचार्य लिहितात, " The Aṅgirasas had a large number of followers. The expression अङ्गिरसां विशम् in the ṚV. 1. 121. 3 seems to have reference to these followers. With a view to meeting the demands of these people, who were not likely to concern themselves with the complicated sacrifice of the hieratic form the Aṅgirasas collected in the AV a large number of spells and charms. (The fundamental themes of the AV पृ. ११)

अथर्ववेदाने व्रात्यांना दिलेल्या महत्त्वावरूनही अथर्ववेदाचे उपरिनिर्दिष्ट स्वरूप स्पष्ट होते. अनार्य वा अधःपतित आर्य असलेल्या व्रात्यांना वैदिक परंपरेने तिरस्कृत व बहिष्कृत केले होते. तैत्तिरीय संहितेने तर (३०.८) त्यांना नरमेधातील बळी मानले होते. अथर्ववेदाने मात्र त्यांना देवत्वापर्यंत नेऊन त्यांचा सन्मान केला आहे. अथर्ववेदाचे १५ वे कांड व्रात्याचे माहात्म्य वर्णन करणारे आहे. म्हणूनच डॉ. आंबेडकरांनी व्यक्त केलेला अभिप्राय योग्य आहे. ते लिहितात, "The Ṛṣis of the AV wish glory to the Śūdras and express a desire to be in favour of the

Śūdras." (Who were the Śūdras? पृ. २४३)

५) दोहोंचाही वैदिकांनी तिरस्कार व बहिष्कार केला आहे :– वैदिक परंपरेने लोकायतांना प्राकृत व नास्तिक मानून त्यांच्याशी कोणत्याही प्रकारे संपर्क ठेवण्यास आपल्या अनुयायांना मनाई केली होती. त्यांच्याशी संभाषण करणे वा त्यांना स्पर्श करणेही निषिद्ध होते. त्यांना स्पर्श केला तर सचैल (अंगावरील वस्त्रांनिशी) स्नान करावे, असा धर्मशास्त्रांचा आदेश होता. अथर्ववेदाच्या बाबतीतही हेच घडले आहे. डॉ. करंबेळकर लिहितात, "Some dharmaśāstras condemn the AV openly making its knowledge as a supplement of the knowledge of women and Śūdras...He, who recites deadly Atharvan incantations, is included among the seven murderers. (The Atharvavedic Civilization; पृ. २२२). आथर्वण पुरोहिताला तिरस्काराने ग्रामयाजिन् वा पूगयाजिन् (पूग = समूह म्ह. बहुजन समाज) असे म्हटले जाई. (कित्ता पृ. २३९). प्रा. दुर्गामोहन भट्टाचार्य यांनी ओरिसामधील अथर्ववेदी लोकांच्याविषयी दिलेली माहिती अत्यंत महत्त्वपूर्ण आहे. ते लिहितात. "The Āṅgirasas indulged in the prohibited practices freely, no doubt, for material considerations. As a result, they have remained distinct and separate from the general community of the Brāhmaṇas in Orissa. The Brāhmaṇas of the other three Vedas do not even partake of food prepared by the Āṅgirasa Brāhmaṇas, nor would they allow an intermarriage between them and the members of the Āṅgirasa families. If one takes water from an Atharvavedin, he is advised to undergo expiatory ites for the sin. – आद्यत्रिवेदिनः परस्पराभोजिनः योनिसम्बन्धशालिनः ऋत्वधिकारिणश्च क्रतोराद्यवेदत्रयविहितत्वात् । आथर्वणाश्च स्ववेदोक्तमारणाद्यसत्कर्मकारित्वात् तेभ्यो भिन्ना अस्पृश्यजलाश्च । तत्रवचनम् : शुष्कमांसं अथर्वाम्बु भुक्त्वा चान्द्रायणं चरेदिति । (The fundamental themes of the AV. पृ. ३९)

लोकायतदर्शनाच्या अनुयायांइतकाच अथर्ववेद्यांचाही तिरस्कार केला जातो, हे या माहितीवरून निःसंशयपणे सिद्ध होते. पवित्र ग्रंथांचा निर्देश करताना अनेकदा त्रयीच्या बरोबरीने अथर्ववेदाचा निर्देश केला जात नाही, हे ध्यानात ठेवले पाहिजे. अथर्ववेदाला वेद म्हणूनही फार उशिरा मान्यता मिळाली, याचा निर्देश पूर्वी केला आहेच.

६) दोहोंच्या यज्ञविषयक दृष्टिकोणात साम्य आहे :– लोकायतदर्शनाने अगदी उघडपणे यज्ञावर हल्ले चढविले आहेत, हे प्रसिद्धच आहे. अथर्ववेदानेही आपल्या स्वतःच्या पद्धतीने व तंत्राने यज्ञाला विरोध केला आहे. त्याने यज्ञाच्या जागी 'आतिथ्य' आणले. (पहा–महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश, वेदविद्या पृ. २१६) अथर्ववेदात यज्ञविषयक माहितीचा जवळजवळ अभावच आहे. अथर्ववेदाने फलप्राप्तीसाठी खर्चिक असलेल्या वैदिक यज्ञांच्या ऐवजी साधे सोपे असलेले लौकिक मार्ग उपयोगात आणले. आता हे खरे आहे की लोकायतदर्शनाने यज्ञांवर उघड हल्ला चढविला आहे आणि अथर्ववेदाने त्यांची फक्त उपेक्षा केली आहे. याचे एक कारण लोकायतांनी वैदिकांशी कोणतीही तडजोड केली नाही, परंतु अथर्ववेदाच्या शाखेने तडजोड केली, हे असू शकेल. किंवा, लोकायतदर्शनाने प्रामुख्याने नकारात्मक भूमिका घेऊन विरोध करावयाचा आणि अथर्ववेदाने भावात्मक भूमिका घेऊन विरोध करावयाचा, असे हेतुपुरस्सर ठरविण्यात आले असेल. ते कसेही असो. तत्त्वतः त्या दोघांनीही यज्ञविरोधी भूमिका घेतली आहे, हे नक्की.

७) दोहोंचा क्षत्रियांशी निकटचा संबंध होता:– लोकायतदर्शनाने राजनीतीविषयी स्वतःचे खास विचार मांडलेले असून (त्यांचे हे विचार हा एका स्वतंत्र लेखाचा विषय आहे), लोकांनी निवडून दिलेल्या व लोकांचे हित पाहणाऱ्या राजाला अत्यंत महत्त्वाचे स्थान दिले आहे. 'लोकसिद्धो भवेद्राजा परेशो नापरः स्मृतः ।' या वाक्यातून या दर्शनाची

राजाविषयीची भूमिका स्पष्ट झाली आहे. लोकसिद्ध राजाखेरीज दुसरा ईश्वर नाही; परंतु हा राजा संयमी व विवेकी असला पाहिजे. (आत्मवान् राजा।). तसेच, दण्डनीतीला प्राधान्य देण्याच्या त्यांच्या विचारसरणीतूनही त्यांनी राजनीतीला दिलेले महत्त्व स्पष्ट होते. म्हणूनच, राजाने शिकावयाच्या विद्यांमध्ये कौटिल्याने लोकायताचा अंतर्भाव केला आहे. (अर्थशास्त्र– १.२.१०)

दुसरीकडे अथर्ववेदाला तर 'क्षत्रवेद' असे नावच आहे. डॉ. एन्. जे. शेंडे लिहितात, "The AV forms the basis of the statecraft which developed into a complete system in the Arthaśāstra of Kauṭilya." (The Religion and Philosophy of the AV. पृ. ९) क्षत्रियांच्या दृष्टीने अथर्ववेद हा अत्यंत मार्गदर्शक व उपयुक्त होता. राजा म्हणून झालेली निवड, राज्याभिषेक, राज्याचे स्थैर्य, गेलेले राज्य परत मिळणे, युद्ध, राजवैभवाची प्राप्ती इ. बाबतींत राजाला मार्गदर्शन करणारी अनेक सूक्ते या वेदात आहेत. शिवाय, लोकायतांनी ज्याप्रमाणे राजाला लोकसिद्ध म्हटले आहे, त्याप्रमाणेच अथर्ववेदातही राजा निवडला जात असल्याचे उल्लेख मिळतात. राजाचा पुरोहित अथर्ववेदीच असला पाहिजे, ही अटही या संदर्भात अत्यंत महत्त्वाची आहे. हे पुरोहित राजाबरोबर युद्धावरही जात असत आणि शस्त्रविद्येतही पारंगत असत. अथर्ववेदी भृगूंचा क्षत्रियांशी विवाहसंबंधही होता. उदा – जमदग्नीने रेणुकेशी व च्यवनाने सुकन्येशी केलेला विवाह. शिवाय, मांधाता, अंबरीष, युवनाश्व इ. राजे हे आंगिरस कुलातील होते.

याच संदर्भात प्रा. दुर्गामोहन भट्टाचार्यांनी ओरिसातील अथर्ववेद्यांच्याविषयी दिलेली माहिती महत्त्वाची आहे. ते लिहितात, "The Atharvavedins of Orissa were greatly in demand for swastyayana works and were patronised by the kings and landlords of the mediaeval times ... The Āngirasas had their own special rites and customs which distinguished them from other Brāhmaṇas." (The Fundamental themes of the AV. पृ. ३८)

ओरिसातील वैदिक ब्राह्मण आंगिरस ब्राह्मणांना जी वागणूक देतात, तिचा पूर्वी निर्देश केला आहेच. ती वागणूक आणि राजांकडून त्यांना मिळणारी उपरिनिर्दिष्ट वागणूक यांच्यातील भेद अत्यंत महत्त्वाचा आहे.

८) दोहोंचाही कामजीवनाबद्दलचा दृष्टिकोण वास्तव आहे :– वैदिक परंपरेचा कामजीवनाबद्दलचा दृष्टिकोण अत्यंत दुटप्पीपणाचा व ढोंगबाजीचा आहे. प्राणिजीवनातील अत्यंत स्वाभाविक आणि तितकीच मधुर असलेली जी कामवृत्ती तिच्याकडे वैदिक परंपरेने सहसा प्रसन्नपणे पाहिलेलेच नाही. लोकायतदर्शन व अथर्ववेद यांनी मात्र या बाबतीतील वास्तवाचा स्वस्थपणे स्वीकार केला आहे. याविषयीचे सर्व विवेचन करावयाचे झाले तर एखादा स्वतंत्र लेख आवश्यक असून प्रस्तुत लेखात फक्त काही आधार देऊन दिशा दाखविण्याचे काम करणार आहे. उदा. चार्वाकाचे मत :—

ईर्ष्यया रक्षतो नारीर्धिक्कुलस्थितिदाम्भिकान् ।
स्मरान्धत्वाविशेषेऽपि तथा नरमरक्षतः ॥
नैषधीयचरित ॥ १७.४२

—स्त्रियांना व्यभिचारापासून परावृत्त करावयाचे आणि पुरुषांना मात्र या बाबतीत स्वैरपणा करण्याची परवानगी द्यावयाची, हा दांभिकपणा झाला, धर्म नव्हे ! किंवा

तृणानीव घृणावादान्विधूनय वधूरनु ।
तवापि तादृशस्यैव का चिरं जनवञ्चना ॥
– नै. च. १७.५८

—स्त्रीचे मुख म्हणजे श्लेष्मागार, स्तन म्हणजे मांसग्रंथी इ. प्रकारे वैदिकांनी स्त्री-देहाची निंदा केली आहे; परंतु पुरुषदेहाचीही तशीच निंदा करता येणे शक्य आहे, याचे त्यांना विस्मरण झाले आहे. ही केवळ जनवंचना आहे. विलक्षण माधुर्याने ओतप्रोत भरलेल्या स्त्रीदेहाविषयी घृणास्पद उद्‌गार काढणारे वैदिक अनुयायी त्या देहाच्या आसक्तीतून सुटलेले मात्र नाहीत !

अथर्ववेदाचाही काम व स्त्री यांच्याविषयीचा दृष्टिकोण असाच वास्तव आहे. मानवी जीवनातील प्रणयाचे, स्त्री-पुरुषांमधील परस्पर-आसक्तीचे आणि

कामजीवनाच्या विविध छटांचे वर्णन अथर्ववेदाने फार प्रभावी रीतीने केलेले आहे. या दृष्टीने अथर्ववेद १.११, १.३४, ३.२३, ३.२५, ४.४, ४.५, ६.९, ६.१३०, ६.१३१, ६.१३२, ६.१३९ इ. सूक्ते पाहण्यासारखी आहेत. या सूक्तांतून विवाहपूर्व व विवाहोत्तर अशा विविध अवस्थांतील स्त्री-पुरुषांच्या कामजीवनाचे मधुर चित्रण आढळते. लोकायतांनी 'काम एव प्राणिनां कारणम्' ('काम' हेच प्राण्यांच्या उत्पत्तीचे एकमेव कारण होय, ईश्वरादी नव्हे.) असे मानले असून अथर्ववेदानेही 'कामा'ला ब्रह्म, विश्वकर्मा, सत्, स्वयंभू इत्यादींच्या बरोबरीचे स्थान दिले आहे.

९) दोहोंचा जीवनविषयक दृष्टिकोण ऐहिक आहे :– लोकायतदर्शनाने परलोक, आत्मा, परमात्मा, स्वर्ग, पुनर्जन्म इत्यादींचे अस्तित्व नाकारले असल्यामुळे ते पूर्णपणे ऐहिक बनले आहे. एकदा देह भस्मीभूत झाला, की पुनरागमन नाही; म्हणूनच 'यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्' यासारखे विचार या दर्शनाने मांडले आहेत. अर्थ व काम यांनाच तेवढे स्थान देऊन मोक्ष पूर्णपणे नाकारला आहे. दण्डनीती व वार्ता यांनाच विद्या म्हणून मानण्यातही या दर्शनाची ऐहिकताच दिसून येते. स्वाभाविकपणेच अथर्ववेदाचा दृष्टिकोणही ऐहिकच आहे. शेती, व्यापार इ. द्वारे समृद्धी प्राप्त करण्याची अनेक सूक्ते या वेदात आहेत. शिवाय, त्रयी व श्रौतसूत्रे यांच्यात जसा निकटचा संबंध आहे, तसाच अथर्ववेद व गृह्यसूत्रे यांच्यात निकटचा संबंध आहे; यावरूनही त्याचे ऐहिकस्वरूप स्पष्ट होते.

ऐहिक सुखांचा उपभोग घेण्यासाठी आरोग्य व दीर्घायुष्य हवे, हे ओघानेच आले. म्हणूनच अथर्ववेदात या विषयांना अत्यंत महत्त्वाचे स्थान आहे. आयुर्वेदाची निर्मिती अथर्ववेदातूनच झालेली असल्यामुळे त्याला अथर्ववेदाचा उपवेद मानण्यात आले आहे. चरक, सुश्रुत इत्यादींनी वैद्याला अथर्ववेदाचे अध्ययन करण्याचा सल्ला दिला आहे. अनेक आंगिरस वैद्य होते. स्वाभाविकपणेच वैदिकांनी त्यांचा तिरस्कार केलेला आहे. डॉ. सत्यप्रकाश लिहितात, "But although the aid of surgery was constantly sought for, it has been so speculated by some that surgeons were not often allowed to mix in the Brāhmaṇic society of the Vedic India. (Founders of Sciences in Ancient India. पृ. २३९) डॉ. ए. बॅनर्जीशास्त्री लिहितात, "The Yajurveda demands the head of a physician in its puruṣamedha.– Vāj. Saṃ XXX 10, Taitti. Bra. 3.4.4.1—(J. B.O.R.S. Vol. XII, Part II P 278–279). एकंदरीत, ऐहिकतेची 'स्वादिष्ठ फळे' लोकायतांप्रमाणेच अथर्ववेदाच्या अनुयायांनीही चाखली आहेत, असे दिसते !

१०) दोहोंमध्ये बृहस्पती यातुक्रिया करीत असल्याचे आढळते :— सोमाने बृहस्पतीच्या पत्नीचे अपहरण केल्यानंतर लोकायतदर्शनाचा संस्थापक असलेल्या बृहस्पतीने यातुक्रिया केल्याचा निर्देश आढळतो—

> शशाक शापं न च दातुमस्मै
> न मन्त्रशस्त्राग्निविषैरशेषैः ।
> तस्यापकर्तुं विविधैरुपायैः
> नैवाभिचारैरपि वागधीशः ॥
>
> –पद्मपुराण ५.१२.३७

बृहस्पतीच्या अभिचारकर्मांचा सोमावर काही दुष्परिणाम झाला नाही, असे या श्लोकात म्हटले आहे. अथर्ववेदातही बृहस्पतीला यातुक्रियेची देवता मानले आहे. (The Atharvavedic Civilization, पृ. २५२). तो देवांच्या हातावर ताईत बांधणारा पुरोहित आहे (अथर्ववेद १०.६.६), इ. प्रकारे त्याचा यातुक्रियेशी संबंध जोडलेला आहे. अथर्ववेदाचा यातुक्रियेशी असलेला संबंध प्रसिद्धच आहे. परंतु उत्तरकालात बुद्धिप्रामाण्यवादी बनलेल्या लोकायतदर्शनाचाही प्रारंभी यातुक्रियेशी संबंध होता, असे मला वाटते. (याविषयी स्वतंत्रपणे लिहिणे आवश्यक आहे.)

अथर्ववेदाचे पहिले सूक्त वाचस्पतीला म्हणजेच बृहस्पतीला वाहिलेले आहे, यावरून बृहस्पतीचा लोकायतदर्शनाप्रमाणेच अथर्ववेदाशीही निकटचा संबंध असल्याचे दिसून येते. अथर्ववेदाचा ऋत्विज

अनुक्रमणिका

जो ब्रह्मा तो 'बार्हस्पत्य' (बृहस्पती ही ज्याची देवता आहे तो– सायणाचार्य) असावा, असे कृष्ण-यजुर्वेदाच्या तैत्तिरीय ब्राह्मणामध्ये (३.९.५) म्हटलेले आहे. यावरूनही बृहस्पती हा लोकायत-दर्शन व अथर्ववेद यांना जोडणारा एक महत्त्वाचा दुवा आहे, असे म्हणता येते.

११) दोहोंमध्ये 'तारे'चे विशिष्ट स्थान आहे:–

बृहस्पतीच्या तारानामक पत्नीला सोमाने पळवून नेल्यामुळेच बृहस्पतीला लोकायतदर्शनाच्या निर्मितीची प्रेरणा झाली. अथर्ववेदाचाही तारेशी निकटचा संबंध असल्याचे दिसते. शक्तिसंगमतंत्राने काली व तारा यांच्याशिवाय कोणताही आथर्वण विधी करता येत नाही, असे म्हटले आहे–

अथर्ववेदाधिष्ठात्री श्रीमहाकालिका परा ।
विना कालीं विना तारां क्वचित् नाथर्वणो विधि: ॥
(The fundamental themes of the AV. पृ. ४४)

आतापर्यंतचे सर्व विवेचन पाहिले असता लोकायतदर्शन व अथर्ववेद यांच्यामध्ये विलक्षण साम्य असल्याचे स्पष्ट होते. हे साम्य केवळ योगायोगाने निर्माण झाले असण्याची मुळीच शक्यता नाही. कारण, हे साम्य केवळ बहिरंगापुरते मर्यादित नाही; ते त्यांच्या अगदी गाभ्यात रुजलेले आहे, अंतर्यामी भिनलेले आहे. एकाच विचाराचा रस या दोहोंच्या तत्त्वज्ञानातून वहात आहे. आणि म्हणूनच या एकाच वृक्षाच्या दोन शाखा आहेत, यात मुळीच संशय नाही; आणि आंगिरस-कुल हेच या वृक्षाचे मूळ आहे.

(क्रमश:)

साभार पोच

* **'जन जागरण': स्वायत्त ग्रामीण विकास**– ले. हेमलता राईरकर, डॉ. गी. प्वॉत्व्हॅं; जनबोध प्रकाशन, चिंचवड गाव, पुणे ३३; १९८०; पृ. २० + १९४; किंमत २४ रुपये.
* **'मार्क्सवादी साहित्यविचार'**: केशव शिरवाडकर, कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे; १९८०; पृ. १८४; किंमत १५ रुपये.
* **'सातवाहन आणि पश्चिमी क्षत्रप यांचा इतिहास आणि कोरीव लेख'**: डॉ. वा. वि. मिराशी; प्रकाशक : सचिव, महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ; मंत्रालय, मुंबई ४०००३२; १९७९; पृ. २७४+२०४; किंमत ५५ रुपये.
* **'स्मृतिपुष्पे'**: ना. स. बापट, चारुचंद्र प्रकाशन, पुणे ४; १९७९; पृ. ६४; किंमत ५ रु.
* **'रसोल्हास'** (काव्यसंग्रह)– उल्हास, चारुचंद्र प्रकाशन, पुणे; १९८०; पृ. ९४; किंमत ११ रु.
* **'दी कॅटल इकॉनॉमी ऑफ इंडिया'** (इंग्रजी ग्रंथ): व्ही. एम्. दांडेकर, प्रकाशक : इंडियन सेक्युलर सोसायटी; पुणे ४११००५; १९८०; पृ. ७९; किंमत १२ रुपये.
* **'साहित्यातील अधोरेखिते'**: म. द. हातकणंगलेकर; सुपर्ण प्रकाशन, पुणे; १९८०; पृ. १७९, किमत २५ रु.
* **'सर्वोत्कृष्ट मराठी एकांकिका १९७८'**: संपादन– प्र. ना. परांजपे, सुपर्ण प्रकाशन, पुणे; १९८०; पृ. २३९, किंमत २२ रुपये.
* **'ॲनल्स ऑफ द भांडारकर ओरिएंटल रिसर्च इन्स्टिटयूट १९७९'**: संपादक– आर. एन्. दांडेकर, टी. जी. माईणकर, प्रकाशक भांडारकर ओरिएंटल रिसर्च इन्स्टिटयूट, पुणे ४; १९७९; पृ ३६६.

ग. ह. तारळेकर

' भारतीय संगीत आणि मुसलमान ' : प्रस्तावना *

' भारतीय संगीत आणि मुसलमान ' हे पुस्तक श्री. कैलासचंद्र देव बृहस्पति यांनी लिहिलेल्या ' मुसलमान और भारतीय संगीत ' या हिंदी ग्रंथाचा प्रा. मा. कृ. पारधी यांनी केलेला मराठी अनुवाद आहे. अनुवाद सुयोग्य व सुस्पष्ट व्हावा या दृष्टीने प्रा. पारधी यांनी, लेखकाच्या बरोबर चर्चा करून व त्यांच्या संमतीने मूळ ग्रंथातील मजकुरात उचित फेरफार करून आवश्यक भर घातलेली असल्याचे अनुवादकाच्या खुलाशात सांगितले आहे.

श्री. देव यांनी आरंभीच्या ' दोन शब्दां'त आपली संगीताध्ययनाची व संगीतसंशोधनाची भूमिका सांगितली आहे. त्यांचे म्हणणे असे की या पुस्तकामुळे संगीतक्षेत्रातील काही भ्रामक समजुतींचा निरास होऊन सत्य प्रकाशात येईल.

त्यांच्या पत्नी सौ. सुलोचना देव यांनी ' भूमिके'त भारतीय संगीतावर मुसलमानांचा फार प्रभाव पडला आहे ' हे कै. वि. ना. भातखंडे यांचे विधान दिले आहे व इस्लामधर्माचा व संगीताचा संबंध सांगितला आहे. ' मुसलमानांतील मौलवी हे इस्लामधर्माच्या दृष्टीने संगीत त्याज्य मानणारे तर सूफी संत संगीत हे ईश्वरभक्तीचे प्रभावी साधन मानणारे. सूफींच्या प्रचारामुळे दक्खनी हिंदीत गेय बंदिशी रचल्या गेल्या. संगीताच्या शास्त्रावरही परदेशी मुस्लिम संगीताचा अतिशय प्रभाव पडला. प्राचीन मूर्च्छना जाऊन त्यांच्या जागी ' मेल ' आले व कित्येक संस्कृत ग्रंथ या मेलपद्धतीच्या आधाराने लिहिले गेले. यासारखी विधाने देऊन त्या पुढे म्हणतात, की काही गैरसमजुती इतिहास माहित नसलेले लोक पसरवीत आहेत. उदा. कर्नाटकी संगीत हेच शुद्ध भारतीय संगीत असून उत्तर हिंदुस्थानी संगीत विकृत आहे. तानसेन मुसलमान झाला होता, औरंगजेब संगीताचा द्वेष्टा होता अशा प्रकारच्या गैरसमजुती दूर करण्याचा श्री. देव यांचा हा प्रयत्न आहे. या पुस्तकाचे महत्त्व प्रतिपादताना सौ. देव म्हणतात, की परीक्षोपयोगी पुस्तके लिहिणारे या पुस्तकातून माहिती उचलून आपली पुस्तके सुधारू शकतील.

मूळ पुस्तकात पहिल्या विषयप्रवेश या प्रकरणात लेखकाने अरब–भारत संबंध, मुस्लिम आक्रमक व सूफी, आणि हिंदी व संगीत हे विषय देऊन मुकाम-पद्धतीच्या संगीतग्रंथांचा निर्देश केला आहे. हे ग्रंथ म्हणजे लोचनकृत रागतरंगिणी, रामामात्यविरचित स्वरमेलकलानिधि, पुंडरीक व श्रीकंठ यांचे ग्रंथ, सोमनाथाचा रागविबोध, गोविंद दीक्षिताचा ग्रंथ व वेंकटमखीचा चतुर्दंडीप्रकाशिका हा ग्रंथ हे होत. या सर्व ग्रंथांत रागांचे वर्गीकरण मेलपद्धतीवर आधारलेले आहे.

' बादशहा, सूफी, संगीत व लोक ' या प्रकरणात श्री. देव सांगतात, की ' ख्याल ' ही मुळात सूफी लोकांची भारतीय संगीताला देणगी होय. एक

---

* आचार्य कैलाशचंद्र देव बृहस्पती यांनी लिहिलेल्या ' मुसलमान और भारतीय संगीत ' या हिंदी ग्रंथाचा मराठी अनुवाद प्रा. मा. कृ. पारधी यांनी केला असून हा अनुवादित ग्रंथ महाराष्ट्र राज्य साहित्य–संस्कृती मंडळातर्फे लवकरच प्रसिद्ध होत आहे. ह्या ग्रंथास प्रा. ग. ह. तारळेकर यांची प्रस्तावना असून ती सचिव महाराष्ट्र राज्य साहित्य–संस्कृती मंडळ यांच्या सौजन्याने येथे प्रसिद्ध केली आहे. – का. सं.

विशिष्ट विचार प्रस्तुत करणारी रचना हा या शब्दाचा मूळ सूफी अर्थ होय. इराणी 'मुकाम' सिद्धांत म्हणजेच मेलपद्धती किंवा थाट पद्धती होय असा श्री. देव यांचा गम सिद्धांत आहे. 'मुस्लिम सत्ता व सूफी' या प्रकरणात सूफी व मौलवी, सूफी व संगीत इत्यादीबद्दलचे तपशील देऊन लेखकाने पुढील प्रकरणात 'इंद्रप्रस्थ मत' मांडले आहे. श्री. देव म्हणतात–मुसलमानी संगीतशास्त्र भारतीय शास्त्राहून सर्वस्वी भिन्न होते. ते अरबी व इराणी शास्त्र होते. रागाला ते लोक 'मुकाम' म्हणत व विशिष्ट रागात लागणाऱ्या स्वरावलीलाही 'मुकाम'च म्हणत मुकाम म्हणजे 'स्थान'. मंद्र, मध्य व तार अशी तीन स्थाने होती. या प्रत्येक स्थानात बारा बारा स्वतंत्र ध्वनि मानले होते. या बारा ध्वनींना वेगवेगळी नावे होती.मुकामसिद्धान्तानुसार कोणत्याही रागाचे विशिष्ट पद्धतीने वर्गीकरण करता येई. या मुकामसिद्धान्तालाच भारतात पुढे 'संस्थानपद्धति', 'मेलपद्धति' किंवा 'थाटपद्धती' म्हणू लागले. हा सिद्धान्त मूळ भारतीय ग्राम–मूर्च्छना सिद्धान्ताहून सर्वस्वी भिन्न आहे.

बराच प्रयत्न करूनही भारतीय संगीताचे ज्ञान भारताबाहेरील लोकांना होऊ शकले नाही हे अमीर खुस्रोचे व 'जे प्रदेश आम्ही जिंकले तेथून भारतीय विद्या दूर पळाल्या आहेत' हे अलबेरुनीचे म्हणणे देऊन श्री. देव सांगतात की मुसलमान आक्रमक ग्रंथालयांना आगी लावून देत असल्याने हिंदु पंडित आपापली ग्रंथभांडारे घेऊन दक्षिणेत गेले. संगीतरत्नाकरकर्त्या शाङ्र्गदेवाचा पिता काश्मीर सोडून दक्षिणेत येऊन राहिल्याचे उदाहरण ते या संदर्भात देतात व म्हणतात– "संगीतरत्नाकर शाङ्र्गदेवाने १२३० साली लिहिला व तोपर्यंत नर्मदेच्या वरचा संपूर्ण भारत मुसलमानांच्या सत्तेखाली आला होता. ग्राम-मूर्च्छना-पद्धतीचा मागमूसही उत्तर भारतात राहिला नव्हता." या बाबतीत श्री. देव यांनी एक अत्यंत चुकीचा संदर्भ दिला आहे. ते सांगतात– "ही गोष्ट संगीतरत्नाकरावरील 'मानसोल्लास' या टीकेत सिंहभूपालाने स्पष्टपणे मांडली आहे. जे कोणी लोक ग्रामपद्धतीचे राग जाणत होते त्यांनी सार्वजनिकरीत्या ते राग गाणे सोडून दिले होते." ते पुढे खुस्रोचा हवाला देतात, तो असा– "'किरानुस्सादैन' या ग्रंथात तो म्हणतो, की इराणी संगीतपद्धति मी चांगली जाणतो. तिच्या चार रीती व बारा स्वरबोधक सारिका मला चांगल्या माहीत आहेत." यावरून ते पुढीलप्रमाणे विचार मांडतात– खुस्रोने येथील प्रचलित गीतांच्या स्वरावलींचे मुकामपद्धतीने वर्गीकरण केले. अशा स्थितीत तेराव्या शतकाच्या अखेरीला एक नवीन संप्रदाय निर्माण झाला. त्याला इंद्रप्रस्थमत किंवा चतुर्दण्डीसंप्रदाय म्हणतात. वेंकटमखीने गोपालनायक हाच चतुर्दण्डीसंप्रदायाचा प्रवर्तक होता हे सिद्ध केले आहे. आलाप, ठाय, गीत व प्रबंध या चार घटकांच्या समुच्चयाला चतुर्दण्डी म्हणतात. खुस्रोने हिंदीत बरेच लिहिले आहे; पण ते आज उपलब्ध नाही. त्याने इंद्रप्रस्थमताची स्थापना दिल्लीत केली आणि सूफी फकिरांनी व कव्वालांनी साऱ्या देशभर त्याचा प्रसार केला. ते पुढे के. वासुदेवशास्त्रींच्या 'दी सायन्स ऑफ म्युझिक' या ग्रंथांतील विधान देतात– 'हिंदु पंडितांनी धर्मांतरापासून वाचविण्यासाठी आपली ग्रंथसंपत्ती पुरून ठेवली किंवा जाळून टाकली'; आणि सांगतात, की त्यामुळे पंधराव्या शतकातील रामामात्यासारखे आचार्य 'संगीतरत्नाकर' समजण्यास असमर्थ ठरले व त्यांनी सर्वस्वी नवीन अशा मेलपद्धतीचा अवलंब केला. प्राचीन मेलसिद्धांत हा मुसलमानांच्या मुकामसिद्धांताचेच केवळ दुसरे नाव आहे. विद्यारण्यस्वामींनी आपल्या 'संगीतसार' या ग्रंथात उपलब्ध पन्नास रागांचे पंधरा मेलांत वर्गीकरण केले. यात हेजुज्जी हा मेल आहे तो हिजाज या अरबी शब्दाचा अपभ्रंश आहे. 'संगीतसार' हा विद्यारण्यांचा ग्रंथ गोविंद दीक्षित यांच्या कल्पनेचा खेळ असल्याची शंका श्री. देव यांना येते.

संगीतरत्नाकराचा टीकाकार कल्लिनाथ याने लक्ष्य व लक्षण यातील विरोध सांगताना दुसऱ्या अध्यायावरील टीकेत जी उदाहरणे दिली आहेत, त्यांतील काही निर्दशित करून देव म्हणतात, की ग्राम-मूर्च्छना-पद्धतीचा जाणकार कल्लिनाथाखेरीज दुसरा कोणी राहिला नव्हता.

नंतरच्या प्रकरणात त्यांनी मुकामपद्धतीच्या ग्रंथांची संक्षिप्त माहिती आपल्या दृष्टिकोणातून दिली आहे. यात रामामात्यांनी दिलेले स्वर, त्यांचे

अनुक्रमणिका

मुकामपद्धतीनुसार नाव व हिंदुस्थानी स्वर ही तालिका दिली आहे. उत्तरेकडील मोगलेतर मुसलमान व दक्षिणेतील मुसलमान राज्यकर्ते तसेच मोगल राज्यकर्ते यांच्या संगीतप्रेमाची कल्पना पुढील प्रकरणातून सांगताना त्यांनी काही ठिकाणी गायक-वादक-नर्तक कलाकारांच्या नावांची यादी दिली आहे. मोगलसाम्राज्य क्षीण होऊ लागल्यावर हे कलाकार अवधच्या नबाबाकडे लखनौला आश्रयाला येऊ लागले. या संबंधात नबाब वाजीदअल्लीच्या काळातील कलाकारांबद्दलची माहिती श्री. देव यांनी दिली आहे. नंतरच्या प्रकरणात रोहिलखंडाच्या नबाबांची माहिती आहे. 'ध्रुपदाचा व्रज भाषेत अवतार' या प्रकरणात मानसिंह तोमरने 'ध्रुवपद' प्रबंधाला लोकभाषेचा वेष दिला हे सांगून ते म्हणतात—पुढे उत्तरेकडील व्रज या लोकभाषेच्या माध्यमातून ध्रुपदांमध्ये लोकभावना व्यक्त होऊ लागली. मानसिहाने जुन्या परंपरेला नवे जीवदान दिले आणि विष्णुभक्तिपर नव्या पदांना विष्णुपद नाव दिले. ध्रुवपदांची परंपरा राजसभेत प्रतिष्ठित झाली, तर विष्णुपदांची परंपरा सामान्य जनांत फोफावली व तिने सुरदास, नंददास इ. आठ भक्त कवि निर्माण केले. विषयाच्या दृष्टीने ही विष्णुपदे कव्वालीला तोड होती. भक्तिसंप्रदायातील स्वामी हरिदासाने ध्रुपद परंपरा अंगीकारली. स्वामी हरिदास हा बैजूचा शिष्य व बरव्शूचा गुरुबंधु होय. व्रजभाषेत ध्रुपदे रचणारा बैजू हा पहिला कवि होय. त्याने बरव्शूला व गोपाल नायकालाही ध्रुपदे रचण्यात तयार केले होते. संगीतात स्वामी हरिदासांचा कोणी शिष्य झाला नाही. ही सर्व माहिती देऊन श्री. देव काही आधार देऊन सांगतात, की तानसेन मुसलमान झाला नव्हता; तो शेवटपर्यंत हिंदूच राहिला होता. त्यांनी तानसेनाच्याबद्दलचे तपशील दिले आहेत व म्हटले आहे, की तानसेन इ. स. १५८९ साली आग्रा येथे मरण पावला.

'सूफी व हिंदी' या प्रकरणात लेखकाने सूफी फकिरांच्या हिंदी काव्यांचे काही नमुने दिले आहेत. सूफींनी लोकांच्या हृदयापर्यंत पोचण्यासाठी हिंदी भाषेचा स्वीकार केला असे सांगून नंतर श्री. देव यांनी दख्खनच्या मुसलमान कवींची माहिती दिली आहे.

'मूर्च्छना व मेल' या शेवटच्या प्रकरणात स-म भाव सांगताना लेखक म्हणतो– 'भरताचे म्हणणे आहे, की जे ध्वनि षड्जग्रामाच्या दृष्टीने षड्ज व मध्यम म्हटले जातात तेच ध्वनि मध्यमग्रामाच्या दृष्टीने मध्यम व निषाद ठरतात. पुढे तो सांगतो– तंबोरा गांधार हाच अंतर गांधार व मध्यमापासून ऐकू येणारा तंबोरा धैवत होय. तुंबुरूला नेमका हाच ध्वनि मध्यम स्वरातून ऐकू आला. धीवान् पासून धैवत शब्द आला कारण तो धीवानांना ऐकू येणारा होय. हाच consonance of third होय. स–प भावासंबंधी सांगताना लेखक म्हणतो– स आणि म यांतील म ला स मानले तर जोडीतला स त्याचा पंचम होईल. ग्रामाच्या बाबतीत तो म्हणतो, की म आणि ध यांत जे अंतर तेच स आणि अंतरंग यांत व प आणि काकली नि यांत असते. मूर्च्छनांच्या बाबतीत तो सांगतो की स्वरमंडलाच्या २७ तारा मं, मध्य व तार या तीन स्थानांत नऊ स्वरांमध्ये लावल्यावर त्यांवर कोणतीही मूर्च्छना ऐकू येईल.

श्री देव नंतर सांगतात– अशा रीतीने निष्पन्न केलेले म, ग आणि रे हे तीन स्वर म्हणजे सामगामाचे अनुक्रमे उदात्त, अनुदात्त आणि स्वरित हे स्वर होत. तसेच सा, नि आणि ध हे अनुक्रमे उदात्त, अनुदात्त व स्वरित हे स्वर होत. सामवेदी पंचमालाही उदात्त म्हणतात. सामवेद्यांचा उदात्त स्वर म्हणजे भरत व शार्ङ्गदेव यांचा चतुःश्रुतिक स्वर, अनुदात्त म्हणजे द्विश्रुतिक स्वर आणि स्वरित म्हणजे त्रिश्रुतिक स्वर होय. ते स्वरश्रुतींची परिमाणे सेवर्टमध्ये देतात.

मूर्च्छना व मेल यांतला फरक ते असा देतात– मेल मूर्च्छनेहून सर्वस्वी वेगळा आहे. मूर्च्छना सात स्वरांवर तर मेल आठ स्वरांवर अधिष्ठित असतो. मेलात मध्यम फक्त एकाच रूपात असतो आणि पंचमाचे अस्तित्व अपरिहार्य असते; मूर्च्छनेत असे होत नाही. प्रत्येक मूर्च्छनेचा आदिम स्वर षड्ज मानल्यास वेगवेगळ्या मूर्च्छनांची अशी सप्तके निष्पन्न होतील, की एखाद्यात षड्जाचा संवादी मध्यम आढळणार नाही तर दुसऱ्यात पंचम नसेल किंवा पंचमाचा लोप असून मध्यमाची दोन्ही रूपे प्रकट होतील. नंतर श्री. देव यांनी मेलवाद्यांना समजेल अशा

रीतीने सर्व मूर्च्छना दिल्या आहेत. ते या संदर्भात म्हणतात, की मेलवाद्यांनी षड्ज व पंचम अचल मानले त्यामुळे एखादा स्वर लावताना तो एखादी श्रुति कमी किंवा अधिक लागला तरी त्यात दोष नसल्याचा निर्णय सोमनाथाने देऊन टाकला; पियानो, वाजाची पेटी यासारखी वाद्ये भारतीय शास्त्रीय संगीतात आज सर्रास वापरली जातात हे याच निर्णयाचे फळ आहे. यानंतर त्यांनी इराणी स्वर व हिंदुस्थानी थाट ही एक तालिका व हिंदुस्थानी थाटाची जुनी नावे ही दुसरी तालिका दिली आहे. आणि या तालिकेवरून लक्षात घेण्यासारखी काही ऐतिहासिक सत्ये सांगितली आहेत. उदा. मारवा थाटाचा एकही राग वेंकटमखीने सांगितलेला नाही. प्रचलित कल्याण थाटाचे वर्णन रामामात्य, पुंडरीक, श्रीकंठ व सोमनाथ हे करीत नाहीत. वर्तमान तोडी थाटाचे वर्णन सोमनाथाने प्रथम केले. इ.

श्री. कैलासचंद्र देव बृहस्पति यांच्या या पुस्तकातील प्रतिपादनाची स्थूल कल्पना यावी म्हणून त्यातील विषयांची संक्षेपाने माहिती देऊन झाल्यावर आता त्यांच्या विचारांचा परामर्श घ्यावयाचा आहे. ते स्वतःला आचार्य बृहस्पति म्हणवितात. या पुस्तकात आरंभीचे ' दोन शब्द ' सांगून झाल्यावर त्यांनी आचार्य बृहस्पति असेच नामाभिधान दिले आहे. देवगुरू बृहस्पति याचे ज्ञान निःसंदेह व अत्यंत शुद्ध असते. अर्थात आचार्य बृहस्पति यांच्याही बाबतीत त्यांचे विषयज्ञान शंकेला जागा राहू नये इतपत शुद्ध असायला हवे अशी अपेक्षा वाचकाची असणारच. ते संस्कृत, हिंदी व उर्दू आदि भाषांचे जाणकार असल्याचे दिलेल्या संदर्भावरून कळते. त्यांच्या संगीताच्या व्यासंगाची माहिती त्यांनी दिली आहे. तसेच ' भरत का संगीत सिद्धात ', ' संगीत चिंतामणि ' यासारख्या ग्रंथांतून त्यांनी आपले संगीतविषयक संशोधन मांडले आहे. पण ते मांडताना त्याला श्री. मुळे व श्री. आचरेकर यांच्या श्रुतिविषयक व मूर्च्छनाविषयक संशोधनाचा आधार असूनही त्यांनी त्यांचा निर्देश केलेला नाही. श्री. ठाकूर जयदेवसिंह यांनी 'भरतका संगीत सिद्धान्त ' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत, श्री. मुळे यांचा उचित असा उल्लेख केला आहे. हे संशोधन मराठी भाषेत असल्याने आणि ही भाषा अवगत नसल्याने या संशोधनाचे ज्ञान त्यांना पूर्णपणे नसण्याचा संभवही मानता येत नाही. प्रा. ग. ह. रानडे या संगीतसंशोधकांचा व त्यांचा चांगला परिचय असल्याने त्यांच्यामार्फत मुळे-आचरेकरांच्या श्रुतिविषयक व मूर्च्छनाविषयक संशोधनाची माहिती बृहस्पतींना असणे सहज शक्य आहे. शिवाय त्यांच्या संगीत कलानिपुण पत्नीही ' महाराष्ट्र कन्यका ' आहेत.

उपक्रम, उपसंहार, उपपत्ति (म्हणजे तार्किक सुसंगति), अभ्यास इत्यादी ग्रंथपरीक्षणाच्या ज्या सात शास्त्रीय कसोट्या आहेत, त्या शास्त्रपद्धतीने लिहिलेल्या ग्रंथाला लावल्याने त्या ग्रंथाचे योग्य ते मूल्यमापन करता येते. त्या पद्धतीने हे पुस्तक लिहिलेले दिसत नसल्याने तसे परीक्षण करण्याची आवश्यकता नाही. तेव्हा त्यांच्या प्रतिपादनातील मुख्य विषय, त्याची मांडणी, दिलेल्या संदर्भांची अचूकता इत्यादींचा विचार केल्याने या पुस्तकाच्या मूल्यमापनाचे काम होऊ शकेल.

'भारतीय संगीत आणि इस्लामी लोक यांचा संबंध' (Islamic Peoples' Contribution to Indian Music) असा अर्थ ' भारतीय संगीत आणि मुसलमान ' या शब्दसमुच्चयाचा घेणे योग्य आहे. विषयप्रवेशात श्री. देव यांनी संगीताच्या शास्त्रावरही परदेशी मुस्लीम संगीताचा अतिशय प्रभाव पडला; मूर्च्छना जाऊन मेल आले व हे सूफी मुसलमानांच्यामुळे झाले' इत्यादी विचार मांडले आहेत. हाच त्यांच्या या ग्रंथाचा मूळ गाभा म्हणता येईल. कारण या विचारांच्या सिद्धीसाठी पुढील ग्रंथविस्तार त्यांनी केलेला आहे.

इस्लामी संगीत म्हणजे नक्की कोणते संगीत याची स्पष्ट माहिती न देताच त्यांनी बरीचशी विधाने केलेली आहेत. उदा. 'मुसलमानांच्या संपर्कामुळे रागांच्या संकराचा एक अभारतीय प्रकार रूढ झाला; अनेक नवे राग आले; नव्या वर्गीकरण पद्धतीचा जुन्या भारतीय शास्त्राशी काही संबंध राहिला नाही.' इ. त्यांनी इंद्रप्रस्थमत म्हणून जी माहिती दिली आहे, त्या इंद्रप्रस्थमताचे विवेचन करताना सबळ व निःसंदिग्ध पुरावा दिलेला नाही. या इंद्रप्रस्थमताचे प्रस्थ त्यांनी अकारण माजवले आहे.

पं. लालमणि मिश्र यांनी आपल्या 'भारतीय संगीत वाद्य ' या हिंदी ग्रंथात पृ. ५५-५६ वर,

'भारतीय संगीत का इतिहास' या श्री. उमेश जोशी-लिखित हिंदी पुस्तकातील पृ. १६२-६४ यांतील एक उतारा उद्धृत केला आहे. त्यातील आवश्यक आशय असा- हजरत महंमदांच्या १६५ वर्षे पूर्वी जरहम बिनतोई नावाचा एक गायक व कवि होऊन गेला. त्याच्या तीन कविता सोन्याच्या पत्र्यांवर अंकित करून मक्केच्या मंदिरात लटकावून ठेवल्या होत्या. तो लिहितो की "विक्रमादित्याच्या राज्यात जे लोक राहातात ते वंद्य आहेत. तो राजा महान दानी, धर्मात्मा, प्रजापालक व संगीताचा ज्ञाता (इल्मै मौसिकी) आहे. त्याच्या सेहतारवादनाने हृदयाची कळी खुलते. आमचा अरब ईश्वराला विसरून भोग-विलासांत मग्न झाला होता. ही अद्भुत कला आम्ही विसरलो होतो; पण या धर्मात्मा विक्रमादित्य राजाने कृपा करून आम्हा विदेशी लोकांना वंचित ठेवले नाही. विद्वानांना येथे पाठवले. त्यांच्या कृपेने आम्हाला ईश्वरज्ञान, संगीतज्ञान, काव्यज्ञान, सामाजिक ज्ञान व सेहतारवादनाचे ज्ञान प्राप्त झाले." या उताऱ्यात सांगितलेला विक्रमादित्य समुद्रगुप्त असणे संभवनीय आहे. हा उतारा विश्वसनीय मानल्यास प्राचीन अरबी संगीत भारतीय संगीताप्रमाणे स्वरानुगतिक (melodic) असण्याचे कारण मिळते.

एच्. जी. फार्मर हे इस्लाम संस्कृतीचे व अरबी भाषेचे गाढे पंडित आहेत. इस्लामी[१] संगीताविषयी ते म्हणतात- इस्लामपूर्व अरेबियात संगीत मुख्यतः स्त्रियांकडून विशेषतः गाणाऱ्या मुलींच्या एका विशिष्ट वर्गाकडून गायिले जाई. हा वर्ग समाजातील वरिष्ठ वर्गाच्या प्रासादांशी संबद्ध असे किंवा मनोरंजन व्हावयाच्या ठिकाणांत नियुक्त केलेला असे. (भरतानेही आपल्या नाट्यशास्त्रात गाण्याचे काम मुख्यतः स्वाभाविकपणे स्त्रियांचे असल्याचे सांगितले आहे) [पहा. ना. शा. (बडोदा) भा. ४ पृ. ३९८]

महंमदाच्या धर्मस्थापनेनंतर, इस्लामातील कडव्या शुद्धतावाद्यांनी महंमदाला मान्य असणाऱ्या संगीताखेरीज इतर संगीत त्याज्य ठरवले. पण अल्लाच्या स्तुतिपर संगीत मान्य होतेच. सूफी व दरवेश यांची गाणी ऐकणे प्रचलित होतेच. इस्लामी संगीत अरेबियात जन्म पावले व वाढले; पण इराणी, सिरियन व ग्रीक संगीताच्या प्रभावाने ते व्यापक झाले. पायथागोरियन सप्तक इराणात १४ व्या शतकात प्रचलित होते व तेच पुढे इतरत्र पसरले. इस्लामी संगीताचा मुख्य विशेष म्हणजे ते स्वरानुगतिक (melodic) होते. इराणमध्ये १३ व्या शतकात मुख्य १२ मकामात (मकामचे अनेकवचन) [स्वरावली] व दुय्यम ६ अवाजात [स्वरावली] होत्या. १५ व्या शतकात स्वरावलींची संख्या ४८ झाली. पूर्वेकडील इस्लामी भागात मुख्य १२ मकाम १३ ते १६ वे शतक या काळात प्रचारात होते. या स्वरावलीत स्वर ९० सेंट, ९० सेंट व २४ सेंट या प्रमाणांचे होते. १६ व्या शतकात या स्वरानुगतिक स्वरावलींचे रागसदृश स्वरूप निष्पन्न झाले. या संगीताचे मकाम, कंप आणि इतर स्वरालंकार व तरकिब आणि लय-ताल हे महत्त्वाचे विशेष होत. तरकिब म्हणजे एखाद्या स्वराबरोबर त्यापासून चवथा, पाचवा किंवा आठवा स्वर एकत्र मिळून वाजविणे. अरबांत वाद्यसंगीतापेक्षा कंठसंगीत श्रेष्ठ होते.

एन्सायक्लोपीडिया[२] ब्रिटानिका यातही नवव्या खंडात इस्लामी संगीताविषयी माहिती मिळते. प्रत्येक मकामाला वेगवेगळे नाव असते. ते स्थानावरून (उदा. हेजाज्), प्रसिद्ध व्यक्तीवरून अथवा वस्तूवरून पडलेले असते. तसेच विशिष्ट भावना, गुण किंवा घटना याच्याशी संबद्ध असते. अरबी संगीतातील 'मकाम' यासंबंधी हबीब[३] हसन तौम यांनी माहिती दिली आहे ती अशी- मकामात

---

१. The New Oxford Dictionary of Ancient and Oriental Music, Vol. 1 pp 421-477.

२. Encyclopaedia Britanica-Vol. IX-1976, pp. 974-975.

३. 'The Maqam Phenomenon by Habib Hassan Touma, Quarterly Journal of the National Centre for the Performing Arts, Bombay Vol. VII No. 4, Dec. 1978, pp. 20-22.

अनुक्रमणिका

क्रमाने स्वरांचा खालच्या स्थानापासून वरच्या स्थानात आरोह किंवा वरच्या स्थानापासून खालच्या स्थानात अवरोह असतो व वरच्या स्थानात क्रमाने आरोह करून चरम उत्कर्षबिंदूला पोचताच मकामाची पूर्णता होते. मकामात प्रत्येक स्वर शेजारच्या स्वरांनी लपेटलेला असतो. स्वरावली तीच असली, तरी कलाकार आपली उत्स्फूर्त अशी नवनवीन रचना सादर करतो.

या वरील माहितीच्या आधारे मकाम म्हणजेच भारतीय राग असे समीकरण मांडणे चुकीचे आहे हे ध्यानात येईल. तसेच मकाम म्हणजेच मूर्च्छनासदृश मेल हेही म्हणणे टिकत नाही. मकाम व भारतीय संगीत यांतील ठळक सादृश्य म्हणजे 'हार्मनी'चा अभाव व 'मेलडी'ची प्रचुरता. 'मेलडी'मध्ये म्हणजे स्वरानुगतिक स्वरूपात एकामागून एक अशी स्वरमालिका योजलेली असते. पण मकामपद्धतीतील स्वरयोजना व रागपद्धतीतील स्वरयोजना यांत भिन्नताही आहे. रागपद्धतीत वादी-संवादी, वर्ज्यावर्ज्य स्वर, षाडव-औडव-संपूर्ण स्वरूप, तारमंद्रव्यवस्था इत्यादी अनेक बाबींचा समावेश आहे. तसा तो मकामांत दिसून येत नाही. मी ज्या अरबी भाषेच्या संगीतज्ञ पंडिताशी चर्चा केली, त्यानेही मकाम म्हणजे भारतीय राग हे म्हणणे निश्चितपणे योग्य नसल्याचे सांगितले.

पर्शियन भाषेच्या शब्दकोशात 'मकाम' याचा अर्थ तंतुवाद्यावरील पडदा असा दिला आहे. त्यामुळे त्या त्या स्वराचे स्थान असा 'मकाम' याचा अर्थ होतो. पण इराणी संगीतातील बारा स्वरांशी हिंदुस्तानी संगीतातील सात शुद्ध व पाच विकृत असे बारा स्वर हे समान आहेत असे म्हणण्यास निश्चित आधार पाहिजे. श्री बृहस्पति यांनी जी इराणी स्वर व हिंदुस्तानी थाट ही तालिका दिली आहे, तिलाही आधार दिलेला नाही. फार्मर यांनी पूर्वेकडील इस्लामी प्रदेशात तेरा ते सोळा या शतकांत प्रचलित असलेल्या बारा मुख्य मकामांची नावे अधिकृत म्हणून दिली आहेत. यांतील सात नावे इराणी असल्याचे त्यांनी सांगितले आहे. हे मकाम म्हणजे मूर्च्छनासदृश स्वरावली या स्वरूपाचे आहेत. [ही नावे अशी– उश्शाक, नवा, बूसलीक, रास्त, इराक, इस्फहान, जीराफ्कंद, बुजुर्क, ज़ंकूल, रहावी, हुसैनी व हिजाज़ी].

या दृष्टीने विचार करता 'रागाला ते (म्हणजे मुसलमान) 'मुकाम' म्हणत हे श्री. देव यांचे विधान योग्य ठरत नाही. 'मुकामसिद्धान्तानुसार कोणत्याही रागाचे विशिष्ट पद्धतीने वर्गीकरण करता येई.' 'या मुकामसिद्धान्तालाच भारतात पुढे "संस्थानपद्धति", "मेलपद्धति" किंवा "थाटपद्धति" म्हणू लागले. हा सिद्धान्त मूळ भारतीय ग्राम–मूर्च्छना सिद्धान्ताहून सर्वस्वी भिन्न आहे.' यासारख्या विधानांना योग्य आधार दिलेले नसल्याने त्यांची ही विधाने ढोबळ व अशास्त्रीय ठरतात. परकीय लोकांना भारतीय संगीताचे ज्ञान होऊ शकले नाही हे अमीर खुस्रोचे मत म्हणून त्यांनी दिले आहे. परकीय लोकांना संस्कृतमधील भारतीय संगीतशास्त्र आकलन होऊ शकले नाही असे म्हणणे काही अंशी सयुक्तिक म्हणता येईल. पण भारतीय संगीत परकीयांना न कळण्यासारखे त्याचे स्वरूप दुर्बोध होते हे कशावरून? भारतीय संगीतातील मेलडीपेक्षा एकदम वेगळे स्वरूप असणारे, हार्मनीवर आधारलेले संगीत जाणणारे परकीय आज भारतीय संगीत शिकत आहेत व काही प्रमाणात त्यात प्रावीण्यही मिळवीत आहेत. असे दिसत असता, स्वरानुगतिकत्व हे स्वरूप जाणणारे जे इस्लामी संगीतकार त्यांना स्वरानुगतिकत्व हेच स्वरूप असणारे भारतीय संगीत कळू शकले नाही हे म्हणणे कितपत योग्य आहे? अमीर खुस्रोची म्हणून अशीच आणखी विधाने या पुस्तकात त्यांनी दिली आहेत. अमीर खुस्रो हा संगीततज्ज्ञ होता हे ठामपणे मांडण्याइतका सबळ पुरावा उपलब्ध नाही. श्री. देवच सांगतात, की अमीर खुस्रोचा एकही हिंदी ग्रंथ उपलब्ध नाही. त्याच्या 'किरानुस्सादैन'. या ग्रंथातील संदर्भ त्यांनी दिला आहे. पण या पुस्तकाचे नाव त्यांनी शेवटी दिलेल्या संदर्भग्रंथांच्या यादीत नाही. त्यामुळे त्यांनी दिलेला हा संदर्भ निःसंदेहपणे स्वीकारता येत नाही, 'अमीर खुस्रो हा इराणी संगीताचा तज्ज्ञ होता म्हणून त्याने भारतीय रागांचे मकामपद्धतीने वर्गीकरण केले' या त्यांच्या म्हणण्यालाही ते आधार देत नाहीत. ते सांगतात—

"तेराव्या शतकाच्या अखेरीस एक नवीन संप्रदाय निर्माण झाला. त्याला 'इंद्रप्रस्थमत' किंवा 'चतुर्दण्डीसंप्रदाय' म्हणतात." हे श्री. बृहस्पतींचे





विधानही निराधार आहे. ' इंद्रप्रस्थमत ' या शब्दाचा कै. भातखंडे यांनी केलेला उल्लेख वगळला तर इतर संगीतशास्त्रकारांनी या इंद्रप्रस्थमताचा पूर्वी उल्लेख केल्याचे आढळून येत नाही. सदाशिवमत, पार्वतीमत, भरतमत, अर्जुनमत, नन्दिमत, हनुमन्मत इत्यादी विविध मतांचा निर्देश संगीतशास्त्राच्या ग्रंथांत दिसून येतो. पण या इंद्रप्रस्थमताचा मात्र आढळत नाही. मुसलमानांच्या भारतीय संगीतावरील प्रभावामुळे जर हे मत निर्माण झाले असेल, तर त्याला संस्कृत संगीतशास्त्रातच शोभून दिसेल असे ' इंद्रप्रस्थमत ' हे नाव का देण्यात यावे ? ' चतुर्दण्डी ' हा शब्दप्रयोग वेंकटमखीने आपल्या ' चतुर्दण्डीप्रकाशिका ' या ग्रंथाच्या शीर्षकात जसा केला आहे, तसाच तो ग्रंथातही केला आहे. या ग्रंथात आलाप, ठाय व गीत ही प्रकरणे झाल्यावर प्रबन्ध हे प्रकरण दिले आहे. या प्रकरणाच्या आरंभीच्या भागात तो[४] म्हणतो की ' गीत आणि प्रबन्ध यात जर भेद मानला नाही, तर चतुर्दण्डी कोठून सिद्ध होईल ? तसेच गोपालनायकाने चतुर्दण्डी योजणे कोठून सिद्ध होईल ? ' यावरून ' चतुर्दण्डी ' या शब्दाने आलाप, स्थाय (ठाय), गीत व प्रबन्ध या चारींचा समुच्चय त्याला सांगायचा आहे हे उघड आहे. वेंकटमखीच्या वरील म्हणण्यावरून श्री. बृहस्पति यांनी ' वेंकटमखीने गोपालनायक हाच चतुर्दण्डीसंप्रदायाचा प्रवर्तक होता हे सिद्ध केले आहे ' असे विधान केले आहे. एका छप्पदात मिळणाऱ्या गोपाल व त्याच्याशी संबद्ध असलेली चतुर्दण्डी अशा प्रकारच्या उल्लेखाचाही आधार दिला आहे. चतुर्दण्डी म्हणजे आलाप, ठाय, गीत व प्रबन्ध या संगीताच्या चार घटकांचा समुदाय असल्याने वेंकटमखी[५], गायकांनी चतुर्दण्डीत सतरा स्वर योजावे म्हणून सांगतो; तसेच चतुर्दण्डीवादनाच्याही बाबतीत तो सांगतो. अभिनवभारतीत[६] ' चतुर्दण्ड ' हा शब्द आलेला आहे व तो केवळ वीणेचे लक्षणविशेषण आहे अशी काही लोकांची समजूत आहे. त्यांचे म्हणणे असे, की तंत्री, उपवादन, दण्ड व मूर्च्छना या चार लक्षणांनी युक्त अशी वीणा ती चतुर्दण्डी होय. या संदर्भातील अभिनवभारतीतील वाक्यात ' चतुर्दण्ड शब्द पुनरुक्त आहे ' अशा अर्थाचा भाग आहे. दण्ड हा शब्द नाट्यशास्त्राच्या २८ व्या अध्यायात दोन वेळा[७] आला आहे. ' स्वरांचा कमीजास्तपणा तंत्री, उपवादन, दण्ड व इंद्रियवैगुण्य यांनी निर्माण होतो ' या अर्थाच्या वाक्यात दण्ड शब्द प्रथम मिळतो. आणि नंतर श्रुतिनिदर्शनासाठी सारणा करताना दोन वीणा कशा तंतोतंत सारख्या असल्या पाहिजेत हे सांगताना मिळतो. त्या दोन्ही वीणा प्रमाण, (म्हणजे लांबी, रुंदी, घेर), तारा, उपवादन (म्हणजे तारा बांधण्याचे स्थान), दण्ड आणि मूर्च्छना हे सर्व समान असणाऱ्या अशा असाव्या असा अभिनवगुप्ताच्या वाक्याचा आशय आहे. दण्ड हा शब्द पूर्वी आलेला पुन्हा आला असल्याने पुनरुक्त झाला आहे. यावरून ' चतुर्दण्ड० ' हा पाठ मूळ नसून तो ' च तु दण्ड० ' असा असण्याचाही संभव आहे. ' चतुर्दण्ड ' हा शब्द नाट्यशास्त्राच्या कोठल्याच उपलब्ध आवृत्तीत नसल्याने अभिनवभारतीतील हा पाठ स्वीकारून त्यावरून ' चतुर्दण्डी ' शब्दाची सिद्धता करणे बरोबर होणार नाही. ' संगीतसूर्योदय '[८] या ग्रंथाचा कर्ता लक्ष्मीनारायण (खि. उ. १५२०) याने ' स्थायी, आरोही, अवरोही व संचारी हे चार (स्वर-) क्रम

४. चतुर्दण्डीप्रकाशिका–गीतप्रबन्धयोरेवं भेदो यदि न कल्प्यते ।
कुतः सिद्ध्येश्चतुर्दण्डी कुतो गोपालनायकः ॥ पृ. ७५

५ ,, पृ. ११ श्लो. ११९ ते १२६

६. ना. शा. (बडोदा आ.) भा. ४ पृ. २२

अ. भा. ' प्रमाणं आनाहपरिणाहौ, तन्त्रीणां तुल्यत्वं सङ्ख्यया स्थौल्यादिना चेति केचित् । असश्चतुर्दण्डशब्दः पुनरुक्तः । तस्मादयं विग्रहः । तुल्यप्रमाणतन्त्र्युपपा(वा?)दनदण्डमूर्च्छना ययोर्वीणयोरिति ' ।

७. ना. शा. (बडोदा) भा. ४ पृ. १५ व २०

८. भरतकोश पृ. १९९

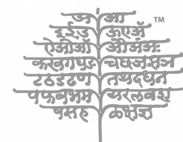
चतुर्दण्डी या शब्दाने नारद इत्यादी मुनिश्रेष्ठांनी सांगितले आहेत ' असे म्हटले आहे. पण चतुर्दण्डी या शब्दाचा हा अर्थ वेंकटमखीच्या ग्रंथात मुळीच नाही. कै. रामकृष्ण[९] कवि आपल्या भरतकोश या ग्रंथात सांगतात, की प्रकाशित न झालेल्या चतुर्दण्डीलक्ष्य या ग्रंथात वेंकटमखीने सदतीस रागांची प्रत्येकी आलाप, ठाय, गीत व प्रबन्ध ही रूपे दिली आहेत. वेंकटमखींनी योजलेला चतुर्दण्डी हा शब्द कन्नड[१०] वाङ्मयातही दोन ग्रंथात मिळतो. ते दोन ग्रंथ म्हणजे मंगरसरचित ' जयनृपकाव्य ' (ख्रि. उ. १५०७) व निजगुणशिवयोगीरचित ' विवेक चिंतामणि ' हे होत.

शाङ्गर्देवाने आपल्या संगीतरत्नाकरात रागांचे वर्णन करताना प्रस्तारात आलाप दिला आहे. प्रबन्धाध्यायात आलप्ति हा शब्द सहेतुक वापरला आहे. रागाचे स्वरूप सूचित करणे हे आलापाचे कार्य तर रागाची उत्कृष्टपणे बढत करणे हे आलप्तीचे कार्य म्हणता येईल. आलप्तीचे स्वरूप त्याने तिसऱ्या अध्यायात सांगितले आहे. आलप्तीत चार स्वस्थाने योजायची असत. ती पुढीलप्रमाणे होत– स्थायी स्वरापासून चवथ्या स्वराखालचे स्वर त्या त्या रागाला योग्य असणाऱ्या गमकांनी युक्त असे योजून स्थायी स्वरावर शेवट करणे हे पहिले स्वस्थान; यात चवथ्या स्वराची योजना केली असता ते दुसरे स्वस्थान; स्थायीपासून चवथा व आठवा या स्वरांमधील स्वर वरीलप्रमाणे योजून स्थायी स्वरावर शेवट केल्याने तिसरे स्वस्थान. व यात आठवा स्वर योजल्याने चवथे स्वस्थान. या प्रमाणे आलप्ति योजून अनेक प्रकारच्या स्थायांनी रागाची स्थापना केली जात असे. अर्थात रागालापाचे हे स्वरूप पद व ताल यांनी बांधलेले नसल्याने ते अनिबद्ध प्रकारचे गीत होय. प्रबन्ध हा निबद्ध स्वरूपाचा गानप्रकार होय. त्यात स्वर (म्हणजे सरगम), बिरुद म्हणजे वर्ण्यविषयाचे गुणवर्णन, पद म्हणजे बिरुद सोडून बाकीची गीतशब्दरचना, तेन हा (तद् म्हणजे ब्रह्म म्हणून) मंगल अर्थाचा शब्द, पाट म्हणजे वाद्यातील बोल व ताल ही सहा अंगे आणि उद्ग्राह (म्हणजे आरंभीचा भाग), मेलापक (म्हणजे उद्ग्राह व तिसरा भाग यांचा मिलाफ घडवून आणणारा भाग), ध्रुव (म्हणजे नित्य स्वरूपाचा भाग) व आभोग (म्हणजे समाप्तीचा भाग) हे चार धातू यांचा समावेश असे. अंगे व धातू यांच्या यथासंभव सुयोग्य बांधणीने युक्त असल्याने प्रबन्ध हे नाव सार्थ ठरते. शाङ्गर्देवाने गीत व प्रबन्ध वेगवेगळे घेतलेले नाहीत कारण दोन्ही निबद्धस्वरूपाचे आहेत. वेंकटमखीने आलापप्रकरणात प्रथम रागाचे स्वरूप सूचित करणारी अक्षिप्तिका योजून मग रागाची बढत करणारे चार आलापप्रकार रागवर्धनी या नावाचे योजायचे असे सांगितले आहे. नंतरच्या ठायप्रकरणात ठायाचे सामान्य स्वरूप थोडक्यात दिले आहे. आलप्ति योजून अनेक प्रकारच्या स्थायांनी रागस्थापना करावी असे शाङ्गर्देव म्हणतो. ' रागाचा अवयव म्हणजे स्थाय ' अशी स्थायाची व्याख्या त्याने दिली आहे. यावर भाष्य करताना कल्लिनाथाने न्यास (गीतसमाप्तीचा स्वर), अपन्यास (गीतभागाच्या समाप्तीचा स्वर), संन्यास (अंशाला विवादी नसणारा असा गीताच्या पहिल्या भागाच्या समाप्तीचा स्वर) व विन्यास (अंशाला विवादी नसणारा, गीतभागातील पदाच्या समाप्तीचा स्वर) यांपैकी कोणत्याही एका स्वरावर थांबल्याने प्रयुक्त होणारा अंश इत्यादी काही स्वरांचा सन्निवेश असे ' रागाचा अवयव ' यांतील अवयव या शब्दाचे स्पष्टीकरण दिले आहे. रागस्वरूपाला पोषक असा वर्ण व अलंकार यांनी युक्त असणारा स्वरांचा मनोरम आविष्कार स्थायांनी केला जात असे. स्थायांचे स्वरूप सांगताना बऱ्याचशा स्थायांच्या बाबतीत त्यांच्या रसिक मनावर होणाऱ्या सौंदर्यपूर्ण परिणामांचे वर्णन शाङ्गर्देवाने केले आहे. उदा. गतीचे स्थाय देताना मत्त हत्तीच्या विलासयुक्त गतीचे सादृश्य सांगितले आहे. ढाल या स्थायाच्या बाबतीत ढळणाऱ्या मोत्याची झळाळी सांगितली आहे.

---

९. भरतकोश पृ. १९९

१०. जयनृपकाव्य १०.३; विवेकचिन्तामणि, अ. ४ – गणवैखरी हे दोन संदर्भ म्हैसूर येथील प्रा. सत्यनारायण यांनी ातून मला कळविले. मी त्यांचा आभारी आहे.





करुणाचे स्थाय कारुण्य निर्माण करणारे म्हणून वर्णिले आहेत. काही स्थायांचे वर्णन सांगीतिक परिभाषेत केले आहे. स्थायांमुळे रागालापाचे स्वरूप अत्यंत रमणीय तऱ्हेने निष्पन्न होत असे. अशा प्रकारे गानाचे अनिबद्ध स्वरूप आलाप व ठाय यांनी प्रभावीपणाने आविष्कृत होई.

चतुर्दण्डी या शब्दातील दण्ड याचा अर्थ विभाग किंवा घटक असा घेता येईल. संन्यासाच्या बाबतीत त्रिदण्ड हा शब्द जसा तीन एकत्र बांधलेल्या काठ्या असा घ्यायचा व सूचित अर्थाने वाग्दण्ड (वाणीवर नियंत्रण), मनोदंड (मनावर नियंत्रण) व कायदण्ड (शरीरावर नियंत्रण) यांचा समुच्चय घ्यायचा, तसाच येथेही दण्ड शब्द लक्षणेने घेऊन चार घटकांचा समुदाय असा अर्थ चतुर्दण्डी या शब्दाचा घेणे योग्य आहे. पण चतुर्दण्डीच्या चार घटकांमधील गीत व प्रबन्ध या दोन्हींचे निबद्धच स्वरूप असता त्यांत फरक कोणता की ज्यामुळे हे दोन घटक वेगवेगळे घेता येतील ? व असा फरक जर नाही घेतला तर चतुर्दण्डीमधील चार घटक सिद्ध कसे होणार ? तसेच गोपालनायकाने चतुर्दण्डीची केलेली योजना सार्थ कशी ठरणार ? यासाठी वेंकटमखीने गीत व प्रबंध यातला भेद स्पष्ट केला आहे. सूड हा देशी शब्द गीत या शब्दाच्या अर्थाने प्रचलित होता. त्याचे शुद्ध व छायालग (सालग) असे जे दोन भेद त्यांतील सालगसूड हा प्रकार रूढीने गीत म्हटला जात होता. व इतर राहिलेले निबद्ध प्रकार प्रबंध म्हटले जात होते. अर्थात धातू आणि अंगे यांनी बांधलेला असणे हे प्रबंधाचे स्वरूप स्पष्ट होतेच. प्रबंध या शब्दाचा वरीलप्रमाणे मर्यादित अर्थ घेण्यात वेंकटमखीने 'पंकज' या शब्दाचे उदाहरण दिले आहे. चिखलात उत्पन्न होणाऱ्या प्रत्येकाला पंकज हा शब्द व्युत्पत्तीने मिळणाऱ्या अर्थानुसार लावता येईल. पण त्याचा अर्थ मर्यादित होऊन कमळ हाच रूढ अर्थ आपण घेतो. त्याचप्रमाणे प्रबंध शब्दाचा हा मर्यादित अर्थ होय. 'ध्रुव व आभोग यांच्यामध्ये योजायचा अंतर हा धातु सालगसूड प्रबंधांतच दिसून येतो' असे जे शाङ्गर्देवाने म्हटले आहे त्यावरून सालगसूड प्रबंधांचे वेगळेपण धातूंच्या योजनेच्या बाबतीत असल्याचे कळून येत होतेच (सं. र. ४-१०). गोपालनायकाने हा फरक ध्यानात घेऊन चतुर्दण्डीची कल्पना स्वीकारली असे मान्य केले तरीही तो एक वेगळा संप्रदाय कसा ठरू शकतो ? या बाबतीतले बृहस्पतींचे विधान अवास्तव ठरते. बृहस्पतींच्या या मताला अनुसरून एका विद्वानाने 'आलाप, ठाय, गीत व प्रबंध या चार घटकांनी आपले गायन सजवून स्वतंत्रपणे गाण्याची बैठक करण्याचा संप्रदाय गोपालनायकाने निर्माण केला' असा जो विचार मांडला आहे तोही योग्य ठरत नाही. कारण स्वतंत्रपणे गायन त्यापूर्वी नव्हते असे म्हणता येत नाही. मानसोल्लासात गीतविनोद हा स्वतंत्रपणे सांगितला आहे. इंद्रप्रस्थमत व चतुर्दण्डीसंप्रदाय याबद्दल केलेल्या वरील विवेचनावरून बृहस्पतींच्या एतद्विषयक मताचे सत्यस्वरूप ध्यानात यायला हरकत नाही. याही पुढे जाऊन ते इंद्रप्रस्थमत व चतुर्दण्डीसंप्रदाय एकच असल्याचे ठाम विधान कशाच्या आधारावर करतात तेच कळत नाही.

सात शुद्ध स्वरांसाठी सात तारा असणारी चित्रा वीणा व अंतर गांधार आणि काकली निषाद या दोन विकृत स्वरांसाठी आणखी दोन तारा योजून नऊ तारा असणारी विपंची वीणा या दोन वीणा भरतनाट्यशास्त्रकाळात मुख्यत: प्रचारात होत्या. भरताने[11] स्थानप्राप्ति हे मूर्च्छना-तानांचे उद्दिष्ट सांगितले आहे. तसेच मूर्च्छनांचे अनेक प्रकार हे प्रयोक्ता व श्रोता यांच्या आनंदासाठी आहेत म्हणूनही सांगितले आहे. पुढे अभिनवगुप्तकाळी (म्हणजे १० व्या शतकात) अभिनवभारतीत वर्णिल्याप्रमाणे मुख्य वीणा मत्तकोकिला ही २१ तारांची होती. त्यामुळे तिन्ही सप्तकांचे स्वर तिच्यात मिळत असल्याने मूर्च्छना योजून गायन-वादन करणे सुलभ झाले. सातव्या-आठव्या शतकातील बृहद्देशीत मतंगाने जाति, राग व भाषा यांच्या सिद्धीसाठी बारा स्वरांच्या मूर्च्छनाही कोहल व दत्तिल यांची मते देऊन सांगितल्या आहेत. मूर्च्छनांमुळे मिळणारी वेगवेगळी श्रुत्यंतरे विकृत स्वर म्हणून मध्ययुगीन शास्त्रकारांनी सांगितली. नवव्या-दहाव्या शतकापासून पडदे असणाऱ्या वीणा

---

११. ना. शा. (बडोदा) भा. ४ पृ. २७

प्रचारात येऊ लागल्या. त्यामुळे एका सप्तकातील सर्व शुद्ध-विकृत स्वर तारेवर योजणे सुलभ झाल्याने मूर्च्छनापद्धतीचा प्रचार कमी होऊन, त्यासारखी स्वरावली योजिली जाणारी संस्थान ही पद्धति आली. संस्थान म्हणजे स्वरांची विशिष्ट योजना असलेली स्वरावली. नाट्यशास्त्रातील ध्रुवाध्यायात 'संस्थान'शब्द[१२] आला आहे. पण हा संस्थानशब्द सध्याच्या मेल या अर्थाचा नाही. या संस्थान-शब्दाच्या अर्थात ध्रुवांची गुरुलघुवर्णयोजना अक्षर-मात्राप्रमाण व रसभावप्रकृतिभेद यांचा समावेश आहे. 'संस्थान' हा शब्द लोचन याने आपल्या 'रागतरंगिणी'त[१३] योजला आहे. 'ज्या राग-संस्थानात जे जे राग आहेत ते ते तसे सांगतो' असे तो म्हणतो. लोचनाचा काळ त्याने विद्यापति उद्धृत केला असल्याने १५ व्या शतकातील किंवा नंतरचा मानता येईल. त्याने दिलेल्या बारा संस्था-नांत 'इमन' हे नाव आहे. साधारणपणे याच सुमारास किंवा थोडे अगोदर दक्षिणेतील विद्यारण्य-स्वामींनी 'संगीतसार' हा ग्रंथ लिहिला. त्यात त्यांनी 'मेल' शब्द योजला असून १५ मेल दिले आहेत. यात 'हेजुज्जी' हे नाव आहे. नंतर 'मेल' हाच शब्द रामामात्य, सोमनाथ, अहोबल, पुंडरीक विठ्ठल, वेंकटमखी इत्यादी पंडितांनी वापरला व तोच दाक्षिणात्य संगीतात आता रूढ आहे. रामामात्याचा हिजूजी मेल अरबी हिजाज शब्दाचा अपभ्रंश होय. इमन, हेजुज्जी या नावांवरून अरबी-इराणी स्वरावलीचाही समावेश भारतीय संगीतशास्त्रात झाला होता असे दिसून येते. विद्यारण्यस्वामींचा 'संगीतसार' हा ग्रंथ गोविंद दीक्षित यांच्या कल्प-नेचा खेळ तर नव्हे अशी जी शंका श्री. देव यांनी प्रदर्शित केली आहे ती व्यर्थ आहे. मुम्मडी चिक्कभूप यांच्या 'अभिनवभरतसार संग्रह' या ग्रंथात संगीत सारातील काही भाग उद्धृत केलेले आहेत. या उद्धृतभागांत श्रुति, मूर्छना, तान यांचा समावेश आहे.

संगीतरत्नाकरात सात शुद्ध व बारा विकृत स्वर दिले आहेत. रामामात्य (१६ वे शतक) विकृत स्वर सात मानतो. अहोबल (१७ वे शतक) याने जरी विकृत स्वर सांगितले आहेत तरी प्रत्यक्ष रागलक्षणात त्याचे बाराच स्वर (७ शुद्ध व ५ विकृत) येतात. याच काळातील सोमनाथानेही १५ विकृत स्वर दिले आहेत. पण प्रत्यक्षात शुद्ध व विकृत म्हणून त्याचे १२ स्वरच आहेत. याच सुमारच्या वेंकटमखींनीही सप्तकात सात शुद्ध व पाच विकृत स्वर मानले आहेत. पुंडरीक विठ्ठल यांनी विकृत स्वर सात दिले आहेत.

मुकाम-पद्धतीचे ग्रंथ म्हणून ज्या ग्रंथकारांच्या ग्रंथांची माहिती श्री. देव हे देतात, त्यांचे स्वर-विषयक वरील विवरण पाहिल्यावर असे दिसून येते, की १५ ते १७व्या शतकांतील संगीतशास्त्र-कार प्राचीन श्रुतिस्वरपरंपरा ध्यानात घेऊन सप्तकातील शुद्ध-विकृत स्वरसंख्या ठरविण्याचे कार्य करीत होते. यातूनच सध्याच्या सात शुद्ध व पाच विकृत स्वरांचे स्वरूप निष्पन्न होत गेले. 'इराणी मुकाम पद्धतीत १२ स्वर आहेत. हिंदु-स्थानी पद्धतीनेही हेच स्वर स्वीकारले आहेत आणि यांच्याच आधारे वेंकटमखीने ७२ मेल निष्पन्न केले' असे जेव्हा देव म्हणतात, तेव्हा इराणी मुकाम पद्धतीतील बारा स्वरांचे भारतीय प्रचलित बारा स्वरांशी साम्य मानण्यास आधार कोणता हेही त्यांनी सांगायला हवे. पण तसा तो न देताच ते विधान करतात.

अमीर खुस्रोने इराणी मुकामपद्धति स्वीकारून भारतीय रागांचे वर्गीकरण केले म्हणजे नक्की काय केले ? प्राचीन जातिगायनातून ग्रामराग व त्या ग्रामरागांचे भाषा, विभाषा इत्यादी आलापभिन्नते-

---

१२. ना. शा. (बडोदा) भा. ४ पृ. २९३– 'ध्रुवास्तु पञ्च विज्ञेया नानासंस्थानसंश्रयाः।' यावरील अभिनवाची टीका अशी– 'संस्थाने तु गुरु लघुसन्निवेशोऽक्षरमात्रेयत्ता रसभावप्रकृतिभेदश्च...'

१३. पहा. 'A Short Historical Survey of the Music of Upper India' by V. N. Bhatkhande; Journal of the Indian Musicological Society, Baroda; Vol 2 No 4 Oct–Dec 1971, Vol 3 No 2 April–June 1972, Vol 3 No 3, July–Sep 1972

अनुक्रमणिका

मुळे होणारे उपप्रकार आणि नंतर या ग्रामरागांतून देशीराग, त्यांचे रागांग इत्यादी प्रकार निष्पन्न झाले. रागांची अशी वर्गीकरणे संगीतरत्नाकरापर्यंत मिळतात. कोठल्या जातींमधून कोणते ग्रामराग उत्पन्न झाले, तसेच कोणत्या रागापासून कोणता दुसरा राग उत्पन्न झाला हे शार्ङ्गदेव[१४] सांगतो– उदा. कार्माखी व कैशिकी या जातींपासून शुद्ध-कैशिक राग उत्पन्न झाला आहे. मालवश्री राग मालवकैशिक रागापासून उत्पन्न झाला आहे इ. तेव्हा जन्य-जनक रागवर्गीकरण शार्ङ्गदेवानेही दिले आहे. संस्थान किंवा मेल यांतही हीच पद्धति शास्त्र-कारांनी स्वीकारलेली आहे. मेल या ऐवजी 'थाट' हा देशीभाषेतील प्रचारात आलेला शब्द आहे. तेव्हा मूर्छना या शब्दाच्याऐवजी संस्थान किंवा मेल शब्द योजल्याने भारतीय संगीतशास्त्रात कोणते असे विलक्षण परिवर्तन घडून आले की त्यामुळे इंद्रप्रस्थ-मताची आवश्यकता निर्माण झाली ? इराणी स्वर म्हणजे इराणी संगीत नव्हे. त्याप्रमाणे भारतीय स्वर म्हणजे भारतीय संगीत नव्हे. इस्लामी संगीताचे ऐतिहासिक दृष्टीने सखोल अध्ययन करून त्याच्याशी भारतीय संगीताच्या आविष्काराची ऐति-हासिक दृष्टीने तुलना केल्यावर इस्लामी संगीताचा प्रभाव कोणत्या बाबतीत भारतीय संगीतात दिसून येतो यासंबंधी निश्चित विधान करणे शक्य आहे. १३।१४ व्या शतकात जर अमीर खुस्रोप्रणीत संगीत पद्धतीचा (म्हणजे देवांच्या भाषेत मुकामपद्धतीचा) प्रभाव भारतीय संगीतावर पडला तर भारतीय संगी-ताचे जे अत्यंत विकसित स्वरूप आज दिसते तसे अरबी–इराणी संगीताचे का दिसून येत नाही ? अॅलन दानीलू[१५] या पंडिताचे म्हणणे तर असे आहे, की, 'मूलतः भारतीय संगीताच्या आविष्कारातून अरबी व इराणी संगीतपद्धती बह्वंशी निष्पन्न झाल्या. भारतीय स्वर सप्तकांवर अरबी किंवा इराणी संगीतपद्धतीचा प्रभाव पडला असल्याचे मानणे हे एतद्विषयक वरवरचे ज्ञान असल्याचे निदर्शक आहे.' तेव्हा देवांच्या इंद्रप्रस्थमताला केवळ काल्प-निक आधारच शिल्लक राहतो. सूफींनी केलेल्या संगीताच्या प्रचारामागे हेच मकाम=मेल असलेले संगीतशास्त्र होते हे श्री. देवांनी कशावरून ठरवले आहे ते 'देव'च फक्त जाणे.

त्यांनी काही निश्चित विधाने कोणत्या आधारा-वर केली आहेत हेच समजत नाही. ते म्हणतात, संगीतरत्नाकर हा ग्रंथ १२३० साली लिहिला गेला. शार्ङ्गदेवाने स्वतः ग्रंथाचा काळ दिलेला नाही. तो सिंघणराजाच्या पदरी श्रीकरणाग्रणी हे पद भूषवीत होता. सिंघणाचा राज्यकाल खि. उ. १२१० ते १२४७ असा आहे. तेव्हा सिंघणाच्या राज्यकालाच्या उत्तरभागात संभवतः संगीतरत्नाकर हा ग्रंथ लिहिला गेला एवढेच फार तर म्हणता येईल. त्यांनी शार्ङ्ग-देवाचा पिता दक्षिणेत देवगिरीस येऊन राहिला होता असे म्हटले आहे. वस्तुतः शार्ङ्गदेवाचा आजोबा भास्कर हा राजाश्रयासाठी काश्मीरातून दक्षिणेत आला. भास्कराच्या वेळी काश्मीर मुसल-मान आक्रमकांमुळे त्रस्त झाला नव्हता. तर तेथील हिंदुराज्य संघर्षमय वातावरणात होते. असाच एक विलक्षण प्रमाद त्यांनी "संगीतरत्नाकरावरील 'मानसोल्लास' या टीकेत सिंहभूपालाने म्हटले आहे ..." इत्यादी वाक्यांत केला आहे. संगीत-रत्नाकरावरील १४ व्या शतकातील सिंहभूपालाची टीका 'सुधाकर' या नावाची आहे. 'मानसोल्लास' हा ग्रंथ सोमेश्वर या चालुक्य राजाने बाराव्या शतकाच्या पूर्वार्धात लिहिला. हा ग्रंथ ओरिएण्टल इन्स्टिट्यूट, बडोदा यांनी प्रकाशित केला आहे. त्याच्या तिसऱ्या खंडात गीतविनोद, वाद्यविनोद, नृत्तविनोद इत्यादी प्रकरणे आहेत. वरील वाक्याचा संदर्भ देताना तळटीपेत श्री. देव यांनी 'मानसोल्लास खं. ३ श्लोक १३२', असे दिले आहे. हा श्लोक असा–

[नी (ना) गतो गदिताः सर्वे रागा मुनि-
समीरिताः ।।१३१।।]

विनोदे नोपयुज्यन्ते तस्माल्लक्ष्म न लक्ष्यते ।
विनोदे ये प्रयुज्यन्ते तेषां लक्षणमुच्यते ।।१३२।।

---

१४. सं र. अ. २.२ श्लो. ३०
" " " श्लो. ७१ ते ७३
१५. पाहा– 'Northern Indian Music', Vol I by A. Danie Lou, p. 34.

याचा अर्थ असा– '[मुनींनी सांगितलेले सर्व राग मी नामनिर्देशाने सांगितले आहेत. त्यांचा विनोदात (म्हणजे मनोरंजनात) उपयोग होत नाही. ज्यांचा प्रयोग विनोदात होतो त्यांचे लक्षण सांगतो]' या श्लोकाचा संदर्भ दिल्यावर देव सांगतात– " सिंह-भूपालाने म्हटले आहे, 'जे कोणी ग्रामपद्धतीचे राग जाणत होते त्यांनी सार्वजनिकरीत्या ते राग गाणे सोडून दिले होते." वरील श्लोकावरून एवढेच दिसते, की प्रत्यक्ष प्रचारात असलेले रागच सोमेश्वर लक्षण देऊन सांगणार आहे. शार्ङ्गदेवानेही नंतर अधुनाप्रसिद्ध व पूर्वप्रसिद्ध असे दोन्ही राग दिले आहेत. सोमेश्वराने फक्त तत्कालीन प्रचारातील रागच वर्णिले आहेत. 'मानसोल्लास' ही संगीत-रत्नाकरावरची सिंहभूपालाची टीका म्हणून सांगणाऱ्या बृहस्पतींचे जेवढे कौतुक करावे तेवढे थोडेच आहे.

रागाध्यायातील देशी रागांच्या संदर्भात कल्लि-नाथाने[१६] आपल्या टीकेत लक्षण व लक्ष्य यात कसा विरोध दिसून येतो हे सांगताना काही उदाहरणे दिली आहेत. ती देऊन तो म्हणतो, की देशी रागांत रंजकता मुख्य असल्याने या विरोधांचा परिहार रागांच्या देशी स्वरूपामुळे आपोआपच होतो. कल्लिनाथाने दिलेल्या या उदाहरणावरून काही निष्कर्ष देव यांनी काढले आहेत. ते म्हणतात– कल्लिनाथाच्या या वक्तव्यावरून दिसते की पंध-राव्या शतकात दक्षिणभारतात मुकाम पद्धति किंवा मेलपद्धति रूढ झाली होती व ग्राममूर्च्छना पद्धतींचा जाणकार कल्लिनाथाखेरीज दुसरा कोणी अस्तित्वात नव्हता. हा त्यांचा तर्क सुसंगत वाटत नाही. लक्षण व लक्ष्य यांतील भिन्नता शार्ङ्गदेवानेही योग्य तेथे तेथे दाखवली आहेच. देशी संगीत परिवर्तनशील असल्याने यात विसंगति मानण्याचे कारण नाही. कल्लिनाथाचा हा विषय देताना श्री. देव यांनी संगीतरत्नाकरातील पृष्ठसंदर्भ अवश्य द्यायला हवा होता.

अहोबलाच्या 'संगीत पारिजाता'चा काल १७ वे शतक हा मानला जातो. लेखकाने या ग्रंथाचा, मिर्झा रोशन जमीर याने १६६६ साली किंवा थोडे आधी अनुवाद केला होता असे सांगून मूळ ग्रंथ अनु-वादाच्या शंभर वर्षे तरी पूर्वी लिहिला गेला असावा असे मानले आहे व हा ग्रंथ १५६० च्या सुमारास किंवा आधी लिहिला गेला असावा असे म्हटले आहे. ग्रंथाचा काल ठरविण्याची ही रीत स्थूल स्वरूपाची आहे. ग्रंथाचा अनुवाद होण्यास शंभर वर्षांचा काला-वधि लागतो हे कशावरून त्यांनी ठरविले ? अहो-बलाने वर्णिलेली वाद्ये देताना श्री. देव यांनी ही माहिती कोठून घेतली तो योग्य संदर्भ देणे आवश्यक होते. कारण सध्याच्या सामान्यतः उपलब्ध अस-णाऱ्या प्रकाशित 'संगीतपारिजाता'त वाद्यांचे वर्णन नाही. त्यामुळे अहोबलाने वर्णिलेल्या 'राजधानी' या देवांनी सांगितलेल्या वीणेचे स्वरूप कशावरून जाणायचे ? 'राजधानी'[१७] नावाचा रागप्रकार व त्याचे लक्षण वर निर्दिष्ट केलेल्या प्रकाशित संगीत-पारिजातात मिळते.

मूर्च्छना व मेल या प्रकरणात, 'भरताचे म्हणणे आहे, की जे ध्वनि षड्जग्रामाच्या दृष्टीने षड्ज व मध्यम म्हटले जातात तेच ध्वनि, जसेच्या तसे, मध्यमग्रामाच्या दृष्टीने मध्यम व निषाद ठरतात' असे विधान देव यांनी केले आहे. याचा अर्थ असाही होतो, की मध्यम व निषाद यांच्यात स-म भाव म्हण-जेच मध्यमसंवाद आहे. पण भरताने मध्यम व निषाद यांच्यात संवाद मानलेला नाही तर अनुवाद मानलेला आहे.

म, ग, रे हे तीन स्वर, तसेच सा नि ध हे तीन स्वर सामगायनाचे अनुक्रमे उदात्त, अनुदात्त व स्वरित स्वर होत असे श्री. देव म्हणतात. उदात्त, अनुदात्त व स्वरित हे ऋग्वेदातील पठनाचे स्वर आहेत. शिक्षा ग्रंथांत उदात्तापासून निषाद व गांधार, अनुदात्तापासून ऋषभ व धैवत आणि स्वरितापासून षड्ज, मध्यम व पंचम हे स्वर सांगितले आहेत. अभिनवगुप्ताने मात्र उदात्त म्हणजे चतुःश्रुतिक स्वर, अनुदात्त म्हणजे द्विश्रुतिक स्वर व स्वरित म्हणजे त्रिश्रुतिक स्वर असे सांगितले आहे. हेच मत श्री. देवांनी 'सामवेद्यांचा उदात्त स्वर म्हणजे भरत व

१६. पाहा.– सं. र. (मराठी आवृत्ती) भा. १ पृ. ३२५, ३२६

१७. सं. पा. रागप्रकरण–श्लो. ३५४ व ४८५, ४८६.

शाङ्‌र्गदेवाचा चतुःश्रुतिक स्वर, सामवेद्यांचा अनुदात्त म्हणजे भरत–शाङ्‌र्गदेवांचा द्विश्रुतिक व सामवेदी स्वरित म्हणजे भरत–शाङ्‌र्गदेवांचा त्रिश्रुतिक स्वर' या वाक्यात दिले आहे. धैवत शब्द 'धीवान्' यापासून नव्हे तर 'धीवत्' पासून निष्पन्न झाला आहे.

मेल आठ स्वरांवर अधिष्ठित आहे, म्हणून मेल हा अष्टक आहे. मूर्च्छना ही सप्तक असल्याने मेल तिच्याहून सर्वस्वी वेगळा आहे असे लेखक म्हणतो. सप्तकातील सात स्वर क्रमाने योजल्यावर तार षड्ज या आठव्या स्वराची अपेक्षा उत्पन्न होते. ही अपेक्षा पूर्ण होण्यासाठी आठव्या स्वराचे उच्चारण मानसशास्त्रदृष्ट्या उचित ठरते. तेव्हा मेलाचे स्वरूप मूर्च्छनेपेक्षा सर्वस्वी वेगळे कसे ठरते ?

या सर्व ग्रंथात वाद्याविषयी माहिती अत्यल्प मिळते. वास्तविक इस्लामी संगीताच्या संदर्भात अरबी व इराणी वाद्ये सांगणे आवश्यक होते. त्या वाद्यांचा भारतीय वाद्यांवर काही परिणाम झाला का तेही सांगणे महत्त्वाचे होते. त्यांनी सतार हे वाद्य अमीर खुस्रौने निर्माण केले हे मत मात्र सुदैवाने मानलेले नाही; पण नेमतखानाचा भाऊ खुसरोखान याने सितार व तबला ही वाद्ये निर्माण केली असे म्हटले आहे. वस्तुत सितार हे वाद्य खुसरोखान याने बनविले हे म्हणण्यास आधार आहे, पण तसा आधार त्याने तबला हे वाद्य निर्माण केले या म्हणण्यास नाही. अठराव्या शतकाच्या शेवटी निर्माण झालेल्या 'संगीतसार'[१८] या ग्रंथात सितारीचे वर्णन प्रथम मिळते. पण तबल्याचा उल्लेख या ग्रंथात मिळत नाही.

श्री. देव यांनी ऊर्दू पुस्तकांतून बरीच माहिती या ग्रंथात दिली आहे. पण त्या माहितीच्या ग्राह्याग्राह्यतेविषयी तुलनात्मक अध्ययन करून त्यांतील ऐतिहासिक सत्य म्हणून स्वीकार्य भाग भाग कोणता हे ठरविण्याचा प्रयत्न केलेला आढळत नाही.

मूर्च्छनापद्धतीचा प्रचार कमी होऊन षड्जग्राम हा एकच ग्राम मध्ययुगाच्या नंतर भारतीय संगीतात राहण्यात भारतीय वाद्यांच्या बदललेल्या स्वरूपाचा प्रभाव महत्त्वाचा आहे. विशेषत: पडदे असणाऱ्या किन्नरी, सतारीसारख्या वाद्यांचा प्रभाव ध्यानात घ्यायला हवा. सौ. देव याही अतिशयोक्तिपूर्ण विधाने करण्यात कमी नाहीत 'औरंगजेब संगीत-द्वेष्टा होता' या विधानाचा समाचार घेताना त्या म्हणतात, की 'औरंगजेबाने दरबारात गाण्याबजावण्याला केलेला प्रतिबंध राजकीय परिस्थितीमुळे होता. त्याने हा प्रतिबंध केला तेव्हा तो ५० वर्षांचा होता. 'त्या आधी ४९ वर्षे तो संगीत ऐकत आला होता.' त्यांचे दुसरेही एक विधान असे आहे– 'परीक्षोपयोगी पुस्तके लिहिणाऱ्यांना या ग्रंथातील माहिती उचलून आपली पुस्तके सजविता येतील.' या परीक्षोपयोगी पुस्तके लिहिणाऱ्यांनी काही विचार न करता वर निर्दिष्ट केलेल्या प्रमादांचीही जर उचल केली तर त्यांचीही धन्यता मानायलाच हवी.

मूर्च्छना > संस्थान अथवा मेल असा क्रम भारतीय संगीतशास्त्राच्या इतिहासात मानता येणे शक्य आहे. आधुनिक राग प्राचीन स्वरव्यवस्थेत कसे बसू शकतात हे कै. बा. गं आचरेकर यांनी आपल्या 'भारतीय संगीत व संगीतशास्त्र' या ग्रंथात सोदाहरण दाखविले आहे. डॉ. निजेनह्यइस[१९] म्हणतात– 'प्राचीन २२ श्रुतींची पद्धत आधुनिक १२ स्वरांच्या पद्धतीत बदलली कशी गेली हे जर खरोखरी समजून घेतले, तर प्राचीन व अर्वाचीन भारतीय संगीत पद्धतींतील दुवा सांधणे अशक्य नाही.' 'मेल' या संकल्पनेसाठी इस्लामी संगीतातील, विशेषतः इराणी संगीतशास्त्रातील 'मुकाम' हाच आधार मानण्याचे कारण नाही अशा प्रकारची थोडीही जाणीव पूर्वपक्ष म्हणून का होईना, आचार्य बृहस्पतींनी ठेवलेली दिसत नाही. मूर्च्छनापद्धति जाऊन इराणी मुकामावरून मेलपद्धति आली हा आपला आवडता सिद्धान्त घोळून घोळून मांडण्यातच त्यांची लेखणी रमलेली दिसते. आधार न देता केलेल्या विधानांमुळे आपली बाजू कमकुवत होते हे त्यांना पटत नसावे. योग्य ते संदर्भ शास्त्रीय विचार मांडताना देणे आवश्यक

---

१८. पाहा : संगीतसार, भा. २, वाद्याध्याय, पृ. ६, ७.

१९. पाहा– Journal of the Madras Music Academy, Vol X L III, Parts I–IV, P. 168.

असते हे पथ्यही ते पाळत नाहीत. रागांचा संकर होऊन नवीन राग तयार होणे, रागाचे स्वरूप बदलून दुसरे स्वरूप प्रचारात येणे, रागांच्या नावांत फरक होणे इत्यादी परिवर्तने भारतीय संगीतात प्राचीन काळापासून चालत आलेली आहेत. जातिसाधारणात भरताने दोन जातींमधले समान गान सांगितले आहे. जातींच्या मिश्रणामधून ज्या संसर्गजविकृत जाती निर्माण झाल्या त्यांचेही स्वरूप भरताने दिले आहे. ग्रामराग, राग, रागांग, क्रियांग इत्यादी राग स्वरूपांत ही परिवर्तनाची क्रिया सतत चालत आलेली आहे. मुसलमानी राज्यकर्त्यांच्या काळात बाहेरील इस्लाम प्रदेशांतून आलेल्या कलाकारांच्या संसर्गाने काही इस्लामी नावे असलेले राग भारतीय संगीतात प्रचलित होणे सहज शक्य आहे. पण म्हणून त्यासाठी इंद्रप्रस्थमताचा बडेजाव मानण्याचे कारण नाही.

कर्नाटक संगीत शुद्ध असून उत्तर भारतीय संगीतावर मुसलमानांचा प्रभाव पडल्याने ते शुद्ध राहिलेले नाही असे म्हणणाऱ्या दाक्षिणात्य संगीतविद्वानांना 'तुमची मेलपद्धतीच इस्लामी मुकामपद्धतीवरून आलेली आहे' हे दाखवून देण्याचा बृहस्पतींचा उद्देश दिसतो. पण नुसते मेल म्हणजे संगीताचे सर्व स्वरूप नव्हे. स्वर व ताल या दोन्हींचा सम्यक् विचार झाल्याशिवाय संगीताचे पूर्ण स्वरूप कसे सांगता येईल ?

सूरसिंगारसंसदेने बऱ्याच वर्षांपूर्वी मुंबईत एक परिसंवाद आयोजित केला होता. या परिसंवादात आपले श्रुतिविषयक विवेचन मांडण्यासाठी श्री. बृहस्पति यांना बोलावले होते. आपल्या बृहस्पतिवीणेच्या साहाय्याने ते आपले विवेचन सादर करणार होते. पण ते त्यांना त्यावेळी शक्य झाले नाही, एवढे मला स्मरते.

संगीताची प्रादेशिक वैशिष्ट्ये असू शकतात. संगीत भाषानुवर्ती असू शकते. पण धर्मानुवर्ती असत नाही. अर्थात इस्लामी किंवा मुसलमानी संगीत अशी कल्पनाच वस्तुतः अग्राह्य ठरते. अरबी-इराणी संगीत, भारतीय संगीत, चिनी संगीत असे आपण म्हणू शकतो. यामुळे मुसलमान धर्माचा इतिहास देऊन मुसलमान धर्म व संगीत यांचा संबंध दाखवण्याचा बृहस्पतींचा प्रयत्न निरर्थक ठरतो. महंमदाच्या पूर्वीही अरबांचा भारताशी संबंध होता ही गोष्ट इतिहासाने सिद्ध केलेली आहे. इराण व भारत यांचा संबंध तर फार प्राचीन काळापासून होता. त्यामुळे इस्लामधर्मस्थापनेनंतर संगीताचे वेगळे स्वरूप झाले आणि म्हणून ते इस्लामी संगीत होय असे म्हणणे सयुक्तिक ठरत नाही. प्राचीन ग्रीक, इराणी व भारतीय स्वरव्यवस्थेत मेलॉडिक स्वरूप असल्याने त्या साम्याच्या दृष्टीने या भिन्न प्रदेशातील संगीताचे स्वरूप जाणून घेण्याचा प्रयत्न इष्ट ठरतो. अशा प्रयत्नामुळे त्यातील नेमकी समानता आणि भिन्नता स्पष्ट होऊ शकेल. अशा प्रकारच्या अध्ययनात तालपद्धतीचा विचारही आवश्यक ठरतो. कुर्ट साक्स[२०] यांनी प्राचीन काळच्या अरबी संगीतातील तालपद्धतीविषयी लिहिताना म्हटले आहे, की 'ती भारतीय तालपद्धतीशी तुलना करता अधिक सोपी होती. अरबी तालपद्धतीत चार मात्रांपेक्षा जास्त मात्रेचे घटक क्वचितच असत. अपवादात्मक सात मात्रांचे घटक असणारे तालप्रकार 'फार प्राचीन' किंवा 'भारतीय' म्हटले जात. भारतीय संगीतात रागाच्या बरोबर तो तो ताल अखंडपणे प्रयुक्त होतो. अरबी संगीताच्या प्रचारात तालयोजना अधिक मुक्त स्वरूपाची असते. अवनद्धवाद्याचा वादक गीतापेक्षा वेगळाच तालप्रकार योजतो.

इराणी संगीत व भारतीय संगीत यांचा तालाच्या दृष्टीने विचार केला असता इराणी तालपद्धति साधी होती असे दिसून येते. भारतीय संगीतात, मृदंगासारख्या वाद्यातून, हाताची बोटे व तळवा इत्यादींचा कौशल्यपूर्ण वापर करून विविध बोल निर्माण केले जात असल्याचे आपणास नाट्यशास्त्रातून कळून येते. दोन मात्रांच्या गुरूचा भंग करून एक एक मात्रेचे दोन लघु स्वर योजणे, तीन मात्रांच्या प्लुताचा भंग करून गुरू व लघु योजणे अशा प्रकारची योजना वीणांच्या 'करण'प्रकारच्या वादनात केली जात असे. पुढील काळात लघूचा

---

२०. 'The Rise of Music in the Ancient World, East and West'; by Curt Sachs- p. 288

भंग करून दोन द्रुत योजणे याही प्रकाराचा करण-वादनात समावेश झाला. यातून भंग, विभंग इत्यादींनी युक्त तालस्वरूपे निष्पन्न झाली. मात्रा-कालात दोन किंवा अधिक अक्षरे योजण्यामुळे ताल-योजनेत सूक्ष्मता निर्माण झाली. आधुनिक काळात तर मात्रेत सहा किंवा अधिक अक्षरेही योजली जातात. अशा रीतीने तालाचा केला जाणारा आविष्कार गुंतागुंतीचा व चमत्कृतिपूर्ण असल्याने मनोहर ठरतो. नाट्यशास्त्रातील मार्जनांच्या वर्णना-वरून, मृदंगवादनात, प्राचीन काळी मृदंगांची तोंडे वादी-संवादी स्वरांशी मिळवीत असल्याचे दिसून येते. अशाप्रकारे अवनद्ध वाद्यात मृदंग गीताच्या स्वराबरोबर मिळविलेला असणे हे भारतीय संगीतातील तालयोजनेचे खास वैशिष्ट्य म्हणता येईल. इराणी तालयोजनेत अवनद्ध वाद्यात अशा प्रकारच्या स्वरयुक्त वादनाचा समावेश नव्हता. भारतीय तालपद्धतीची सूक्ष्मता व तिचे सुविकसित स्वरूप पाहता इराणी संगीताची तालपद्धति अविकसित असल्याचे समजून येते.

डॉ. इंद्राणी[२१] चक्रवर्ती यांनी मुकाम-मेल या संबंधात पुढील आशयाची आलोचना केली आहे. 'हृदयनारायणदेव तसेच लोचन यांच्या संस्थानांत 'ईमन' हे नाव आहे म्हणून सर्व भारतीय संगीताचा आधार मुकाम मानणे योग्य नाही. समान स्वरावली असणाऱ्या रागांना भिन्न प्रदेशांत भिन्न काळी वेग-वेगळे नाव मिळालेले दिसून येते. 'ईमन'ची स्वरा-वली मूर्च्छना पद्धतीतही प्रयुक्त होत होती. त्यामुळे 'ईमन' हे नाव जरी विदेशी असले, तरी त्याची स्वरावली विदेशी नाही. मुकाम गायले जातात. संस्थान किंवा मेल गायला जात नाही. 'मेल-थाट' हे मुकाम पद्धतीवरून आले असे सांगणाऱ्या आचार्य बृहस्पतींनी या दोन्हींच्या स्वरांत समानता दाखव-ण्याचा प्रयत्न केला आहे. असे करताना त्यांनी श्रुतिव्यवस्था व संवादतत्त्व या दोन्हींकडे लक्ष दिलेले नाही. उदा. 'उश्शाक' या मुकामाच्या स्वरावलीत त्यांनी 'खमाज' थाट मानला आहे. पण हा मुकाम 'खमाज'थाटात योग्य तऱ्हेने बसत नाही. त्यांनी दिलेले 'उश्शाक' व 'खमाज'थाट यांचे स्वरूप असे :

उश्शाक–	४	४	४	१	४	४	४	१
	प	ध	नि	स	रि	ग	म	प
खमाज	स	रि	ग	म	प	ध	नि	सं

यांत पहिल्या श्रुतीवर षड्ज स्थापित केला आहे. भारतीय परंपरेत षड्ज चवथ्या श्रुतीवर स्थापित केलेला असतो. तसेच यांमध्ये षड्ज-गान्धार, पंचम-निषाद व मध्यम-धैवत या जोड्यांत जे सप्तश्रुतिक अंतर भारतीय संगीतात आहे तेही मिळत नाही. खमाजच्या स्वरावलीत स–ग आणि म–ध यांत हे सप्तश्रुतिक अंतर आहे.' डॉ. इन्द्राणी चक्रवर्ती पुढे म्हणतात, 'पं. भातखंडे यांनी चतुःश्रुतिक धैवत मान-ल्याबद्दल आचार्य बृहस्पतींनी त्यांचा उपहास केला आहे. पण आधुनिक 'मेल–थाट' यांची फारशी मुकामांशी समानता दाखविताना त्यांनी हेच केले आहे. लोचनाचा काळ १७ वे शतक ठरत असल्याने "त्याने आपले बारा स्वर फारशी स्वरांवरून घेतले व मुकामपद्धतीवरून संस्थान बनविले" असे म्हणणे योग्य ठरत नाही. कारण त्यापूर्वीच मेलपद्धति प्रचा-रात आलेली होती. फारशी संगीताचा जाणकार असल्याचा दावाही लोचन याने केलेला नाही.'

ऊर्दू न जाणणाऱ्या वाचकांची सोय आचार्य बृहस्पतींनी निश्चितच केली आहे. त्यांनी ऊर्दू ग्रंथांतून बरीच माहिती दिली आहे. त्यात दंतकथा-स्वरूपाचीही माहिती समाविष्ट आहे. पुरेसा आधार न देता केलेली विधाने काही वेळा अतिशयोक्त वाटतात. ग्रंथाची एकूण रचनाच विस्कळीत आहे. तानसेन, औरंगजेब, स्वामी हरिदास व बैजूबावरा यांच्या बाबतीत दिलेली नवीन माहिती विचारार्ह आहे.

ख्यालासारखा शास्त्रीय गानप्रकार व गझल-सारखा ललित गानप्रकार यांच्याबाबतीत मुसलमान कलाकारांचा प्रभाव स्पष्ट आहे. भाषिक प्रभाव संगीतावर पडू शकतो हे मागे सांगितलेच आहे. ऊर्दू व फारशी भाषेच्या प्रभावामुळे भारतातील

---

२१. 'स्वर और रागोंके विकास में वाद्यों का योगदान–' ले. डॉ. इंद्राणी चक्रवर्ती; पृ. ४७६ ते ४७८

मुसलमान गायकांकडून स्वरालापाच्या बाबतीत तसेच तालयोजनेच्या बाबतीत, भारतीय संगीताला काही वैशिष्टचे प्राप्त झाली असणे स्वाभाविक आहे. काही मुसलमान संगीतज्ञांनी ग्रंथ लिहून संगीत-विद्येत भर टाकली; काही मुसलमान वादकांनी नवीन वाद्ये निर्माण केली आणि काहींनी आपल्या अप्रतिम वादनकौशल्याने भारतीय संगीताची शान वाढविली. 'भारतीय संगीत आणि मुसलमान' या विषयी विचार करताना मुसलमान संगीतज्ञांचे वरील कार्य ध्यानात घेतल्यावरही 'भारतीय संगीताचे'च ते उपासक होते, विदेशी संगीताचे नव्हते हे विसरून चालणार नाही.

ही प्रस्तावना लिहिण्यापूर्वी डॉ. शरच्चंद्र विष्णु गोखले व श्री. वामनराव देशपांडे यांच्याशी सविस्तर चर्चा मी केली होती. त्यांच्या बहुमोल सूचनांचा उपयोग मला ही प्रस्तावना लिहिताना झाला याचा उल्लेख येथे करणे अगत्याचे आहे.

अनुक्रमणिका

शरद् पाटील

मार्क्सवाद विरुद्ध आंबेडकरवाद ?

गौतम शिंदे यांनी नवभारतच्या जून ८० अंकात पत्र लिहून आंबेडकरवादाचा मार्क्सवादाशी समन्वय होणे कसे सर्वथैव अशक्य आहे हे मांडले आहे. मे. पुं. रेगेंनी उघडलेल्या महाचर्चेत (great debate) एक समन्वयविरोधी दलित विचारवंत उतरला हे स्वागतार्ह आहे. समन्वयविरोधी कम्युनिस्ट वा मार्क्सवादी अजून उतरायचा आहे.

शिंदेंचा सर्व रोख रेगेंनी तटस्थपणे उभ्या केलेल्या समन्वयवादी पक्षाच्या युक्तिवादांविरुद्ध आहे. माझ्या युक्तिवादांचे मात्र त्यांनी खंडन करायचा प्रयत्न केलेला नाही. ते स्वतः दलितांमधल्या मार्क्सवाद-विरोधी छावणीतील आहेत हे मार्क्सवाद्यांच्या 'पाठराख्या दलित साहित्यिकांवरील' त्यांच्या रोषातून व्यक्त होते.

त्यांनी 'अधिकाराचा' प्रश्न उपस्थित केला आहे. 'मार्क्सवाद्यांनी आंबेडकरी विचारप्रणालीचा अभ्यास केलेला नाही' असा आरोप करून ते प्रश्न करतात– 'आंबेडकरांची "बुद्धिझम" ही विचारसरणी किती मार्क्सवादी विचारवंतांनी अभ्यासली आहे?' माझ्यापुरते सांगायचे तर मी आंबेडकरांच्या व आंबेडकरांवरील उपलब्ध साहित्याचा, तसेच बुद्धिझमचा शक्य तेवढा अभ्यास केलेला आहे. वयाच्या २० व्या वर्षापासून, १९४६ सालापासून, समाज-परिवर्तनाच्या जनसंघर्षाचा मी एक जीवनदानी सैनिक आहे. ५७ सालापासून मी आदिवासींमध्ये, अतिशूद्रांच्या एका विभागात, काम करीत आहे. मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्षाने वर्गजातिलढ्याचा विचार व व्यवहार स्वीकारावा म्हणून मी ७३ सालापासून संघर्ष केला. त्याची फलश्रुती माकप-बाहेर पडून ता. १५-१०-७८ ला सत्यशोधक कम्युनिस्ट पक्ष स्थापण्यात झाली. माझा 'अधिकार' एवढाच आहे.

मोक्षदाता व मार्गदाता

आंबेडकरवाद स्वतंत्र वाद नसून बौद्धवादच आहे, अशी शिंदेंनी व्याख्या केली आहे. ही व्याख्या इतर कडव्या आंबेडकरवाद्यांना मान्य होईल की नाही शंका आहे. त्यांनाही ही व्याख्या मान्य आहे असे आपण गृहीत धरू या. बुद्धापर्यंतच्या काय, पण बुद्धानंतरच्याही सर्व दुःखांची व लोकशाही-हुकूमशाहीसारख्या सर्व समस्यांची सोडवणूक केवळ बौद्धवादच करू शकतो, मार्क्सवाद नाही, अशी शिंदेंची सूत्ररूपाने मांडणी आहे.

बुद्धाचा काळ इसवीपूर्व ६ व्या शतकाचा आहे. मी बुद्धाला वर्णव्यवस्थाक दासप्रथासमाजाचा (slave society) अंत करणाऱ्या व जातिव्यवस्थाक सामंतप्रथासमाजाचे (feudal society) प्रवर्तन करणाऱ्या समाजक्रांतीचे श्रेय देतो. भारतात आज जातिव्यवस्थाक निमसामंतशाहीच्या जोडीला वासाहतिक काळापासून वर्गव्यवस्थाक निमभांडवलशाही अस्तित्वात आलेली आहे. भांडवलदारी वर्गसमाजाच्या उत्पत्ति– स्थिति-लयाचे वैज्ञानिक अन्वेषण करून मार्क्सने आपले क्रांतिशास्त्र तयार केले. निमसामंतप्रथाक वर्गसमाज नष्ट करून समाजक्रांती कशी करायची याचा विचार-व्यवहार दाखवून लेनिन व माओसारख्या मार्क्स-शिष्यांनी या क्रांतिशास्त्राचा विकास केला. बुद्धानंतर २२०० वर्षांनी जन्माला आलेल्या भांडवलशाहीच्या उत्पत्ति–स्थिति–लयाचे क्रांतिशास्त्र बुद्धाने त्रिपिटकात सांगितले असल्याचे मला तरी आढळून आलेले नाही.

आंबेडकर त्यांच्या 'द बुद्ध अँड हिज धम्म' मध्ये निक्षून सांगतात, की इतर धर्मांचे संस्थापक हे सर्वज्ञ व 'मोक्षदाते' मानले जातात, तर बुद्ध सर्वज्ञताविरोधी व 'मार्गदाता' होता. बुद्धानंतर

अनुक्रमणिका

हजारो वर्षांनी जन्माला आलेल्या भांडवलदारी समाजाचेही मार्गदातेपण बुद्धच करू शकतो असे म्हणणे म्हणजे बुद्धावर सर्वज्ञतेचा अध्यारोप करणे आहे.

स्वतः आंबेडकर बौद्धवादाबाबत असे कर्मठ होते काय ? त्यांच्या उपरोक्त ग्रंथात ते बुद्धकार्याची एक दुर्लक्षित बाजू दाखवतात : बुद्धाने भिक्षुसंघाची उभारणी वर्णजातिविरहित समाजाचा आदर्श म्हणून केली आणि उपासकांनी भिक्षूंचे अनुकरण करण्यातून हा समाज अस्तित्वात यायचा होता. मग तो का आला नाही ? बुद्धाने ज्याप्रमाणे भिक्षू बनण्यासाठी उपसंपदेची (initiation) अट घातली, त्याप्रमाणे कोणतीही अट उपासकांसाठी न घातल्यामुळे बौद्ध धर्म भारतात लयाला गेला. बौद्ध धर्माच्या लयाची ही कारणमीमांसा स्थलकालसापेक्ष नसली, तरी बुद्धाने **वर्णजातिव्यवस्थाअंत** भिक्षुसंघापुरता साध्य केला होता हा आंबेडकरांचा निष्कर्ष आजच्या सर्वंकष समतासंघर्षासाठी निश्चितच 'मार्गदाता' आहे. ही कारणमीमांसा करताना आंबेडकरांनी बुद्धाची **मर्यादाही** दाखवलेली आहे हे कडव्या आंबेडकरवाद्यांनी लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

मार्क्सवाद विरुद्ध बौद्धवाद

मार्क्सवाद हिंसावादी व हुकूमशाहीवादी आहे तर बौद्धवाद अहिंसावादी व लोकशाहीवादी आहे, असा विरोधाभास शिंदे दाखवतात. मार्क्सवादाबद्दल हा गतानुगतिक अपसमज आहे. मार्क्स पूर्वायुष्यात संसदीय मार्गानेच समाजवादी समाजपरिवर्तनाचा पुरस्कार करीत होता. पण, फ्रान्सच्या कामगारांनी स्थापलेले 'कम्यून' फ्रेंच भांडवलदारवर्गाने परकीय फौजांच्या मदतीने रक्तात बुडवले तेव्हा त्याने नवा सिद्धांत मांडला : भांडवलदारी शासनयंत्रणा नष्ट केल्याशिवाय आणि त्या जागी किमान व अटळ अशी क्रांतिकारी प्रतिहिंसा अवलंबणारे कामगारवर्गीय सर्वाधिकारी शासन स्थापल्याशिवाय समाजवादी समाजपरिवर्तन होऊ शकत नाही. संसदीय मार्गाने सत्ताधिष्ठित झालेल्या चिलीच्या कम्युनिस्ट पक्षाने मार्क्सचा हा सिद्धांत दुर्लक्षिल्यामुळे त्याचे व चिली क्रांतीचे शिरकाण करून फॅसिस्ट हुकूमशाही आली.

खुद्द बुद्धाने बिनशर्त अहिंसेचा कधीही पुरस्कार केला नाही. त्याने कर्मकांडी पशुहिंसेला विरोध केला, तरी भिक्षूंनी मांसभिक्षा स्वीकारायला अनुमती दिली. तो शाक्य व वज्जि यासारख्या लोकशाहीप्रथाक संघगणांचा (oligarchy) चाहाता होता, तरी त्यांना नष्ट करणाऱ्या कोसल व मगध यासारख्या हुकूमशाहीप्रथाक सामंतशासनांचा तो विरोधक नव्हता. अटळ समाजविकासक्रमात संघगणसमाज नष्ट होऊन त्याजागी सामंतप्रथासमाज वृद्धिंगत होणार हे तो जाणून होता. समाजविकासाच्या अपरिहार्य गरजांच्या विरोधात कालबाह्य गोष्टींचे त्याने केव्हारे माजवले नाहीत.

प्रस्थापित वर्गजातिव्यवस्था टिकवण्यासाठी भारताचे शास्ते व शोषक धार्मिक दंगलीच्या जुन्या हत्याराबरोबर जातीय दंगलीच्या नव्या हत्याराचा वाढता वापर करीत आहेत. या हिंसेचे वाढते बळी असलेल्या अतिशूद्रांना शिंदे काय बिनशर्त अहिंसेचा उपदेश करणार आहेत ?

दुःखमुक्ती व शोषणमुक्ती

बुद्धाची दुःखमुक्ती मार्क्सच्या शोषणमुक्तीपेक्षा श्रेष्ठ असल्याचा दावा शिंदे करतात. बुद्धाने दुःखाची पुढील चार आर्यसत्ये सांगितली : '१) जीवन दुःखमय आहे; २) दुःखाचे कारण आहे; ३) दुःखनिरोध होऊ शकतो; ४) दुःखनिरोधाचा मार्ग आहे' दुःखमुक्तीचा त्याने पुढील अष्टांगिक आर्यमार्ग सांगितला : '१) सम्यक दृष्टी; २) सम्यक संकल्प; ३) सम्यक वचन; ४) सम्यक कर्म; ५) सम्यक जीविका, ६) सम्यक प्रयत्न; ७) सम्यक स्मृती; ८) सम्यक समाधी.' म्हणजे दुःखमुक्ती समाजपरिवर्तनातून नाही तर आत्मपरिवर्तनातून साध्य करायचा उपदेश बुद्ध करीत होता. त्याचबरोबर बुद्ध दासस्वामींना पुढील उपदेश करीत असे—'१) दासांना त्यांच्या शारीरिक कुवतीनुसार शेतीकामे द्या. २) त्यांना भोजन व **वेतन** द्या. ३) आजारी पडल्यास त्यांची शुश्रूषा करा. ४) त्यांना कदान्न न देता मिष्टान्न द्या. ५) वेळोवेळी त्यांना सुटी द्या.' **उत्पादनसाधनांच्या प्रगतीमुळे व दासांच्या विद्रोहामुळे दासप्रथाक उत्पादनसंबंध कालबाह्य झालेले असल्याने बुद्धाने दासस्वामींना केलेला आत्मपरिवर्तनाचा उपदेश तयार मनोभूमीत पडला आणि सामंतप्रथाक क्रांती झाली. या समाजक्रांतीतून** उत्पा-

दनावरोध करणारा समाज जाऊन उत्पादन-विकास करणारा समाज जरी आला, तरी जुन्या विषमताधारित समाजाची जागा नव्या विषमताधारित समाजाने घेतली हे विसरता कामा नये. पण आज भारतात वर्गीय व जातीय अशा दोन्ही विषमतांचे निर्मूलन करणारी क्रांती येऊन ठेपली असता या विषमतांचे शास्ते आत्मपरिवर्तनाला तयार होतील काय हा खरा प्रश्न आहे.

धर्मनिष्ठा व क्रांतिनिष्ठा

'घरी सत्यनारायणाची महापूजा घालणारे लोक कम्युनिस्ट असू शकतात' काय, असा प्रश्न विचारून शिंदे सर्व कम्युनिस्टांना दांभिक म्हणतात. मूर्तिपूजा काय पण व्यक्तिपूजेलाही विरोध करणाऱ्या निरीश्वरवादी बुद्धाची नवबौद्धांनी ठिकठिकाणी मंदिरे बांधलेली आहेत. बुद्ध व आंबेडकर यांच्या प्रतिमांची वा मूर्तींची प्रार्थनापूजा केल्याशिवाय दलित साहित्य-संमेलनसुद्धा सुरू होऊ शकत नाही. नवबौद्धांमध्ये जे जातकर्मादी संस्कार व विवाहादी विधी नवबौद्ध भिक्षूंकडून केले जातात ते काय आद्य बौद्ध धर्माला संमत होते ? सामान्य नवबौद्ध जेवढा बौद्धधर्मनिष्ठ आहे तेवढाच सामान्य सवर्ण कम्युनिस्ट हिंदुधर्मनिष्ठ आहे. सामान्य जनताच समाजक्रांती करते हे लक्षात घेऊन मार्क्स व लेनिनने कम्युनिस्ट बनण्यासाठी निःवर्गीयकरणाची (declass) अट घातली, निधर्मीकरणाची नाही. धर्मनिष्ठ माणूस जर क्रांतिनिष्ठ राहू इच्छित व शकत असेल तर त्याला कम्युनिस्ट पक्षात घ्या व ठेवा, असे त्यांनी सांगितले. पण, 'अर्हत' कम्युनिस्ट बनण्यासाठी निरीश्वरवादी वा निधर्मी बनलेच पाहिजे, असेही त्यांनी निक्षून सांगितले. बुद्धकालीन भिक्षुसंघात ज्याप्रमाणे शिक्षाकामी वा शैक्ष्य व अर्हत् असा भेद होता, त्याप्रमाणे कम्युनिस्ट पक्षातही धार्मिक व निरीश्वरवादी असा भेद आहे. क्रांतिकारी पक्षाचा समासद बनण्यासाठी निरीश्वरवादाची व निधर्मीपणाची अट घातली तर भारतीय समाजक्रांतीचे नेतृत्व करू शकणारा क्रांतिकारी जनपक्ष (mass party) तयार होण्याची सुतराम शक्यता नाही व तशीच समाजक्रांतीचीही.

वामन निंबाळकरांसारखे दलित कवी म्हणतात— "जे ईश्वर, आत्मा मानतात ते नवबौद्ध असले तरी आमचे नाहीत ! " फुले ईश्वर (निर्मीक) व आत्मा मानीत होते म्हणून दलित फुलेंना नाकारणार आहेत काय ? दलितांचे एक श्रद्धास्थान असलेले राजर्षी शाहू, ईश्वर व आत्मा मानीत होते. बुद्ध ईश्वर मानीत नव्हता, पण देवलोक मानीत होता. बिंबिसारसारखे उपासक मेल्यानंतर देव कसे झाले हे बुद्ध दीघनिकायच्या जनवसभ-सुत्तात सांगतो. मात्र निर्वाण ही अवस्था देव होण्यापेक्षा श्रेष्ठ व शाश्वत असल्याचे तो सांगत असे.

कविवर्य यशवंत मनोहर म्हणतात, की भारतात वर्गभेद नाहीत, एकच भेद आहे : कर्मविपाकवादी व कर्मविपाक विरोधी. खुद्द बुद्ध कर्मविपाक मानीत नव्हता काय ? संयुत्तनिकायात भिक्षूंना प्रतीत्य-समुत्पादी तत्त्वज्ञानाचा अर्थ त्याने खालीलप्रमाणे सांगितला—

'भिक्षूंनो ! अविद्येतून संस्कार होतात, संस्कारातून विज्ञान होते, विज्ञानातून नामरूप होतात, नामरूपातून षडायतन (६ इंद्रिये) होते, षडायतनातून स्पर्श होतो, स्पर्शातून वेदना होते, वेदनेतून तृष्णा होते, तृष्णेतून उपादान (आसक्ती) होते, उपादानातून भव (अस्तित्व) होते, भवातून जाति (पुनर्जन्म) होते व जातीतून दुःखोद्भव होतो.'.

बुद्धप्रणीत निर्वाण वा दुःखमुक्ती शोषणमुक्ती नव्हती, तर दुःखदायक पुनर्जन्मांपासून मुक्ती होती. पुनर्जन्म कर्मविपाकातून होतो असे थेर नागसेन राजा मिलिंदला समजावून सांगतो—

"भन्ते ! कोण जन्म घेतो ?"

"महाराज ! नाम (विज्ञान वा मन) व रूप (देह)."

"काय हेच नामरूप जन्म घेते ?"

"महाराज ! हेच नामरूप जन्म घेत नाही. माणूस या नामरूपाने पापपुण्य करतो व त्या कर्माने दुसरे नामरूप जन्माला येते."

बुद्ध आत्मा मानीत नव्हता आणि एका नामरूपातून प्रत्यक्षपणे दुसरे नामरूप जन्माला येते असे जरी मानीत नव्हता, तरी एका नामरूपाने केलेल्या





कर्मविपाकातून दुसरे नामरूप जन्माला येते असे मानीत होता. येथ महत्त्वाचा भेद लक्षात घेतला पाहिजे तो हा, की ब्राह्मणी धर्म व तत्त्वज्ञाने कर्मविपाकवादातून वर्णजातिव्यवस्था दृढमूल करू पहात होते आणि महावीरासारखे अब्राह्मणी तीर्थंकर आत्मक्लेशी कर्मविपाकनिराकरणातून ऐहिक जीवन जास्त दुःखमय करायचा उपदेश करीत होते, तर बुद्ध त्याच्या अनात्मक्लेशी आर्यअष्टांगिक मार्गाद्वारे कर्मविपाकनिराकरणाची दुःखमुक्ती दासशूद्रस्त्रियादी सर्वांना प्राप्य असल्याचा आणि त्यासाठी वर्णजातिभेदाविरुद्ध जन्मजात समतेचा उपदेश करीत होता. या भेदाकडे भारतीय कम्युनिस्ट व मार्क्सवादी उपहासाने पहातात. त्यांनाही स्थलकालनिरपेक्ष आत्यंतिक कसोट्या लावायची सवय आहे. पण ती मार्क्सच्या अनित्यतावादाविरोधी (antidialectical) आहे. या भेदाने बुद्धकाळी बहुजनांच्या जीवनात सापेक्ष दृष्टचा निश्चितच क्रांती केली.

कर्मविपाक न मानणारा एकमेव भारतीय पंथ लोकायतिक भौतिकवाद्यांचा होता हे खरे. बुद्धाप्रमाणे तेही वर्णजातिव्यवस्थेचे विरोधक होते हेही खरे. पण, वर्णजातिविरहित समाजाचा आदर्श अशा भिक्षुसंघाची निर्मिती व त्याद्वारे दासप्रथाअंतक सामंतप्रथाक समाजक्रांती बुद्धच करू शकला, लोकायतिक तत्त्वज्ञानी नाहीत. यावरून स्पष्ट होते, की बुद्ध जरी लोकायतिकांइतका सुसंगत निरीश्वरवादी, अनात्मवादी व कर्मविपाकविरोधी नव्हता, तरी तो या देशाचा महत्तम क्रांतिकारी झाला. फुले ईश्वरवादी व आत्मावादी होते तरी आंबेडकरांच्या शब्दात ते या देशाचे महत्तम शूद्र झाले. म्हणून, नवबौद्ध विचारवंत व साहित्यिकांनी आत्यंतिक कसोट्यांपायी आपल्या मित्रांनाही नाकारून शत्रुपक्षाची शक्ती वाढवायला कारणीभूत होऊ नये.

समन्वयाचा 'मध्यममार्ग'

बुद्धाला स्वीकारायचे असेल तर सर्वस्वी स्वीकारा, मार्क्सला सोडून, असा जो आग्रह कर्मठ नवबौद्धांचा आहे तो म्हणूनच दुराग्रह ठरतो. महापरिनिर्वाणसमयी बुद्धाने आनंदाला सांगितले, की मी गेल्यानंतर भिक्षुसंघासाठी मी जे क्षुद्रानुक्षुद्र नियम उपदेशिले आहेत ते चालू ठेवायची गरज नाही. पण भिक्षुसंघाच्या पहिल्या संगीतीत क्षुद्रानुक्षुद्र नियम कोणते व महत्त्वाचे कोणते यावरच वादंग माजल्याने सर्वच नियम जारी ठेवावेत असे ठरले! पहिल्या संगीतीपासूनच भिक्षुसंघात हा कर्मठपणा यायचे कारण पूर्वाश्रमीचा क्षत्रिय असलेला स्वयंप्रज्ञ भिक्षु आनंद व पूर्वाश्रमीचा ब्राह्मण असलेला कर्मठ भिक्षु महाकाश्यप यांच्यात दीर्घ काळापासून चाललेल्या संघर्षात महाकाश्यपचा विजय झाला हे होते. (पहा. यासाठी 'अनुष्टुभ्'च्या दिवाळी ७९ मधील माझा लेख– 'भिक्खु आनंद')

बुद्धाने भिक्षूंना वारंवार सांगितले–

'धम्मदायादा मे, भिक्खवे, मा आमिसदायादा।'

['भिक्षूंनो! माझ्या (कालातीत) धम्माचे दायाद व्हा, (कालबाह्य) आमिषाचे नाही!']

कर्मठ नवबौद्ध हे बुद्धाचे आमिषदायाद आहेत, खरे म्हणजे महाकाश्यपचे दायाद.

आंबेडकरांनी तरी सबंध बौद्धवादाचा स्वीकार केला होता काय? बुद्धप्रणीत बौद्धवाद नागसेनापर्यंतच (इसवीपूर्व १ ले शतक) अक्षुण्ण राहिला. नागार्जुनाचा (इसवीचे २ रे शतक) शून्यवाद व असंग–वसुबंधूंचा (इसवीचे ५ वे शतक) विज्ञानवाद यांनी बुद्धाच्या बाह्यार्थवादी (Realism) प्रतीत्यसमुत्पादाला त्यांच्या विरोधात परिवर्तित केले. यातून महायानी बौद्धवादाचा उपनिषदीय अध्यात्मवादाशी समन्वय करून आपल्या अद्वैती ब्रह्मवादाची सृष्टी करणे शंकराचार्यांना शक्य झाले! आंबेडकरांनी म्हणूनच हीनयानी बौद्धवाद स्वीकारला आणि बुद्धवेदांती तत्त्वज्ञानाचा महत्तम विरोधक होता असे सांगून परत्वे महायानी बौद्धवाद नाकारला. म्हणजे आंबेडकर बुद्धाचे व बौद्धवादाचे धम्मदायाद झाले, आमिषदायाद नाही. **आंबेडकरांनी बौद्धवादात निवड करायची जी स्वयंप्रज्ञता दाखवली तीच स्वयंप्रज्ञता आम्ही बौद्धवाद व आंबेडकरवाद यांचा कालातीत गाभा स्वीकारण्यात दाखवतो.**

बौद्धवाद व मार्क्सवाद यांचा समन्वय करणे म्हणजे विळचा-भोपळचाची मोट बांधणे आहे, असे शिंदेंना वाटते. भदन्त आनंद कौसल्यायन हे भारताचे महत्तम बौद्ध पंडित आहेत. मानवमुक्तीच्या समान ध्येयाने झपाटलेला व वैधर्म्यापेक्षा साधर्म्य बलवत्तर असलेल्या या सर्वश्रेष्ठ महामानवांबद्दल भदन्त म्हणतात–

' बुद्ध बडे भाई थे, मार्क्स उनके छोटे भाई। '

शिंदे फुलेंचा तुच्छतेने निर्देश करतात– ' मार्क्सवादाशी आंबेडकरी विचारप्रणाली कठोरपणे पारखली जाऊ नये म्हणून मध्येच फुलेंना घुसडण्याची क्लुप्ती ही देखील मार्क्सवादद्वाजिणीच.' भारतीय इतिहास हा द्विज विरुद्ध शूद्र यांच्या अविरत संघर्षाचा आहे, असे सांगून फुलेंनी भारतीय ऐतिहासिक भौतिकवादाचे सूतोवाच केले. देव वामनाविरुद्ध राक्षस बलि या संघर्षात राक्षसपक्ष आणि वेदांतादी ब्राह्मण तत्त्वज्ञाने विरुद्ध बौद्धादी अब्राह्मण तत्त्वज्ञाने या संघर्षात अब्राह्मणी पक्ष यांचा पुरस्कार करून फुलेंनी भारतीय इतिहासाचा दुर्लक्षित व अवमानित ठेवा आजच्या समतासैनिकांच्या हाती दिला. **वर्णजाती व स्त्रीदास्य यांच्या विरोधी झगडणाऱ्या अब्राह्मणी परंपरेचा परमोच्च विकास फुले व आंबेडकर या गुरुशिष्यांनी केला. म्हणून आम्ही त्यांच्या विचारधनात शूद्र व अतिशूद्र अशी शिंदेंना अभिप्रेत असलेली भिंत उभी न करता त्यांना फुले–आंबेडकरवादाचे एकात्म विचारधन म्हणून स्वीकारतो.**

फुले–आंबेडकरवादाचा मार्क्सवादाशी समन्वय नाकारणे म्हणजे जातिव्यवस्थाअंतक लढ्याचा वर्गव्यवस्थाअंतक लढ्याशी समन्वय नाकारणे होय. जातिव्यवस्थाअंताचा लढा दलितेतर श्रमिकांच्या मदतीवाचून यशस्वी करायची हमी जर कर्मठ आंबेडकरवादी देत असतील तरच त्यांचा ' शुद्ध ' आंबेडकरवादाचा पाठपुरावा समर्थनीय ठरेल. पण त्यांचे केवळ जातिव्यवस्थाअंताचे ज्ञान वर्गजातिव्यवस्थेचा चक्रव्यूह उद्ध्वस्त करायला पुरेसे ठरू शकेल काय ?

कोणताही मन्वंतरकारी सामाजिक संघर्ष त्याच्या अधिष्ठात्या तत्त्वज्ञानाशिवाय यशस्वी होऊ शकत नाही. वर्गजातिअंताचा सामाजिक संघर्ष हा भारताच्या सर्वोच्च मन्वंतराचा आहे. हे मन्वंतर फुले–आंबेडकरवाद व मार्क्सवाद यांच्या समन्वयाशिवाय साध्य होणे शक्य नाही.

अनुक्रमणिका

लक्ष्मणशास्त्री जोशी

लो. टिळक व म. गांधी : दोन महापुरुष*

लोकमान्य टिळक व महात्मा गांधी या दोघांचे गेल्या तीनशे वर्षांतील जागतिक साम्राज्यशाहीच्या इतिहासामध्ये अनन्यसाधारण असे स्थान आहे. १८ व १९व्या शतकात पश्चिमी साम्राज्यशाही आणि विशेषतः ब्रिटिश साम्राज्यशाही विश्वव्यापी बनली. या साम्राज्यशाही राजकारणाला जागतिक इतिहासात धक्का देणारा पहिला महापुरुष लोकमान्य टिळक होय. रशियन क्रांतीचे संस्थापक लेनिन यांनी हे प्रथम सांगितले आणि पश्चिमी साम्राज्यशाहीला अखेरचा प्राणघातक धक्का देणारा महापुरुष म्हणजे महात्मा गांधी होय. ही गोष्ट आधुनिक इतिहासाला मान्य करावी लागेल. या दोघांचे या साम्राज्यशाही आंदोलनातील एक महत्त्वाचे साम्य म्हणजे दोघांचाही लढा अहिंसक प्रतिकाराचा होता. परंतु या दोघांच्यामधील महत्त्वाचा फरक म्हणजे टिळकांनी आयुष्यभर अहिंसक लढा दिला असला, तरी आशियातील आणि आफ्रिकेतील सशस्त्र लढ्यांची प्रेरणा टिळकांपासून मिळाली आहे. गांधींनी जागतिक राजकारणामध्ये निःशस्त्र प्रतिकाराचे राजकारण हे एक महान तत्त्व अंतिम मानवी कल्याणाच्या दृष्टीने आवश्यक म्हणून स्वीकारले. कारण मानवी जातीचे भवितव्य हिंसक युद्धाचे राजकारण नष्ट झाल्याशिवाय सुरक्षित नाही याचा अंतःप्रत्यय किंवा नैतिक साक्षात्कार महात्मा गांधींना झाला होता. हा अद्भूत कल्पनारम्य असा गांधींचा ध्येयवाद आहे. याच्या उलट, टिळकांचे राजकीय तत्त्वज्ञान हे गांधींप्रमाणे अद्भुतरम्य ध्येयवादावर आधारलेले नव्हते. ते अध्यात्मवादी असले, तरी वास्तववादी होते. मानवी जीवनामध्ये जी हिंसक प्रवृत्ती रुजलेली आहे, त्या प्रवृत्तीचा वारसा जीव–विज्ञानाप्रमाणे या पृथ्वीवरील प्रथम जीवोत्पत्तीपासून प्राप्त झाला आहे. याची स्पष्ट दखल डार्विनच्या जीवनार्थ लढा या विकासवादी सिद्धांतामध्ये मिळते. अगणित जीवजाती नष्ट झाल्या त्या जीवनार्थ झगड्यामुळे आणि या जीवनार्थ झगड्यात मनुष्यापर्यंतच्या लक्षावधी जीवजाती टिकून राहिल्या आणि विकसित झाल्या, याचे श्रेय जीवनार्थ हिंसक लढ्याला आहे. या तत्त्वाचा निर्देश लोकमान्य टिळकांनी गीतारहस्यातील नीतिशास्त्रात अहिंसा हे शाश्वत नीतिमूल्य स्वीकारून केला आहे. गांधींप्रमाणेच टिळकांनाही अहिंसा हे सत्याइतकेच अंतिम नीतिमूल्य आहे ही गोष्ट मान्य आहे. परंतु सत्य आणि अहिंसा यामध्ये अंतर्विरोध जीवनामध्ये दिसतो. त्यामुळे हा प्रश्न निकालात निघत नाही असा विचार गीतारहस्यात टिळकांनी मांडला आहे. गांधी हे टिळकांसारखे पंडित आणि मीमांसक नव्हते. त्यांचा सर्व भरवसा अंतःसाक्षात्कारावर होता. टिळकांनाही अंतःसाक्षात्काराचा आधार होताच, परंतु त्याला पंडिती मीमांसेची जोड होती. त्यामुळे त्यांनी माणसाच्या सार्वजनिक जीवनात नैतिक मूल्यांचा अंतर्विरोध लक्षात घेऊन व्यावहारिक दृष्टीने वारंवार तडजोडीचा व्यावहारिक दृष्टिकोन स्वीकारला.

परंतु दोघांचे शील आणि चारित्र्य तुलबळ होते. स्वार्थनिरपेक्ष आत्मयज्ञाकरिता दोघेही निरंतर सज्ज

* [तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या श्री. अनिल जोशी यांनी घेतलेल्या मुलाखतीवर आधारित लेख. दै. केसरीच्या सौजन्याने. — का. सं.]

होते. खाजगी जीवनात एकपत्नीव्रत, स्वावलंबन, असाहाय्य जनतेविषयी कळवळा, मित्रनिष्ठा, संकट-काळी धैर्य, सत्यनिष्ठा, परस्वाविषयी निःस्पृहता, साधी राहणी, सढळ दातृत्व, बिनतोड युक्तिवाद, न्याय आणि कायदा याचे सूक्ष्म विश्लेषण करणारी बुद्धिमत्ता हे दोघांच्याहीमध्ये सारख्याच प्रकर्षाने वसत होते. या साधुत्वाच्या कसोट्या आहेत. या प्रत्येक गुणाचा कसदारपणा लोकांच्या निदर्शनास आणून देणारे प्रसंग वेळोवेळी उद्भवले. त्या गुणांच्या तेजाने लोकांचे अंतःचक्षू दिपून गेले आणि त्यामुळे ते दोघेही लोकप्रियतेच्या शिखरास पोचले. सौ. अवंतिकाबाई गोखले यांनी मराठीत लिहिलेल्या महात्मा गांधींच्या चरित्राच्या प्रस्तावनेत गांधींबद्दल टिळक लिहितात– "परंतु शील किंवा चारित्र्य– ज्यामुळे या कर्ममय भूमीत मनुष्याची सभोवतालच्या वस्तुस्थितीवर सत्ता चालू शकते आणि ज्यामुळे निरनिराळ्या गोष्टींबद्दल केलेल्या प्रयत्नांस सिद्धी प्राप्त होण्याचा संभव उत्पन्न होतो, ते शील व चारित्र्य ज्या उदाहरणावरून आपल्या प्रत्यक्ष निदर्शनास येईल अशी चरित्रे आपल्याकडे फारच कमी दृष्टोत्पत्तीस येतात. गांधींच्या चारित्र्याचे जे काही वैशिष्ट्य आहे ते हेच होय. त्यांच्या सामाजिक, धार्मिक, राजकीय किंवा इतर मतांपैकी काही मते कित्येकांस कदाचित पसंत होणार नाहीत, विद्वत्तेने त्यांना मागे टाकणारे दुसरे पुष्कळ गृहस्थ असतील, पण शील–चारित्र्याची जी महती वर सांगितली त्या दृष्टीने विचार केला असता महात्मा गांधी यांचे चरित्र खरोखरच सामान्य मनुष्यास आदर्शभूत होण्यासारखे आहे."

ब्रिटिश साम्राज्यशाही कोलमडल्यास भारतास स्वराज्य मिळेलच परंतु त्याबरोबर जगातील सर्व परतंत्र देश मुक्त होतील, म्हणून सामाजिक सुधारणेच्या आंदोलनापेक्षा राजकीय स्वातंत्र्याचे आंदोलन हेच परतंत्र जगाच्या कल्याणाच्या दृष्टीने व मानवी हिताच्या दृष्टीने सद्यस्थितीत योग्य आहे असा टिळकांच्या कर्तृत्वाच्या मुळाशी विचार होता. याच विचाराचा पगडा महात्मा गांधींवर बसला. न्यायमूर्ती रानडे यांचे शिष्य नामदार गोखले; त्यांचे शिष्य महात्मा गांधी होते. आधी राजकीय की सामाजिक, या प्रश्नावर न्यायमूर्ती रानड्यांशी टिळकांचा वाद झाला होता. रानडे यांचा दृष्टिकोन नामदार गोखले यांनाही मान्य होता. या गुरु-शिष्यांच्या मतांशी महात्मा गांधींचे राजकीय जीवन, त्या सर्व जीवनाचा आढावा घेत असताना सुसंगत राहिले नाही हे स्पष्ट दिसते. राजकीय लढ्यासच गांधींच्या जीवनात महत्त्व आले. याचे कारण टिळकांचे विचार व कृती यांचा वारसा होय. गांधींच्या चरित्राच्या प्रस्तावनेत टिळक हाच मुद्दा विशद करून सांगतात.

"अलिकडे दुसरी एक अशी समजूत होत चालली आहे, की हिंदुस्थान देशाची स्थिती सुधारण्यास प्रथमतः हिंदी समाजाची स्थिती सुधारली पाहिजे आणि ही सुधारेल तेव्हा मग पुढे राजकीय गोष्टींचा विचार करण्याची वेळ येईल. महात्मा गांधी यांच्या चरित्रावरून वरील मत किती अयथार्थ आहे हे वाचकास सहज कळून येणारे आहे. देशातील सर्व काही सुधारणा घडवून आणण्यास... त्या देशातील सत्ता, पूर्ण नाही तरी बऱ्याच अंशाने, देशातील कर्त्या आणि विचारी पुरुषांच्या मागे असावी लागते. सत्तेशिवाय शहाणपण फुकट जाते. इतकेच नव्हे, तर कर्तृत्वही निर्माल्यवत होते. म्हणून देशाची स्थिती सुधारण्यासाठी जे प्रयत्न करावयाचे ते विशेषेकरून प्रथमतः या सुधारणांना अवश्य लागणाऱ्या मूलभूत बाबतीतच झाले पाहिजेत. म. गांधींचे असे मत नसते, तर ते राजकीय सुधारणेत बिलकूल पडले नसते. आफ्रिकेतील वसाहतीत गेलेल्या हिंदी मजुरांच्या कल्याणार्थ त्यांनी जे प्रयत्न केले ते केवळ सामाजिकच होते असे नाही. आफ्रिकेतील राज्य-व्यवस्थेशी त्यांचा प्रत्यक्ष संबंध होता. ...... याचा गांधी यांच्या मनावर स्वभावतःच असा परिणाम झाला, की राज्यव्यवस्थेत सुधारणा झाल्याखेरीज आफ्रिकेतील हिंदी लोकांची स्थिती सुधारणार नाही ...... आफ्रिकेतील हिंदी लोकांस त्यांच्या विपन्नावस्थेतून सोडविण्यास गांधी यांनी काय केले याचे जरा सूक्ष्मरित्या अवलोकन केले पाहिजे. एखाद्या ठिकाणची राज्यव्यवस्था अन्यायाची असली, तर ती सुधारण्याचा प्रयत्न करणे हा काही न्याय-दृष्ट्या राजद्रोह होऊ शकत नाही. याला राजद्रोह म्हणणे हे राजकर्त्यांस न्याय नको, नीती नको, अन्यायाचा प्रतिकार करावयास नको, आपल्या प्रजेस

समतेचे हक्क द्यावयास नकोत असे म्हणण्यासारखे आहे. आम्ही असे समजतो, की प्रजेचे कल्याण हेच राजसत्तेचे खरे ध्येय व सामर्थ्य आहे. हा सिद्धांत एकदा पतकरला म्हणजे मग ज्या ठिकाणी अन्याय आहे, तेथे त्याचा प्रतिकार करून तो दूर करणे म्हणजे एकप्रकारे राजसत्तेच्या ध्येयाची अंमलबजावणी करण्यास मदत करणे होय. असा त्यातून सहज दुसरा सिद्धांत निघतो." (लोकमान्य टिळकांनी ही प्रस्तावना १६ मार्च, १९१८ रोजी लिहिली).

महात्मा गांधींच्या अंतापर्यंतच्या सर्व जीवनाचे सारभूत रहस्य भविष्यवादी द्रष्टयाप्रमाणे टिळकांनी या छोटयाशा प्रस्तावनेत सांगितले आहे.

टिळक आणि गांधी यांच्या राजकीय लढयाच्या कार्यक्रमात शिक्षण, स्वदेशी आणि अर्थकारण यासंबंधी समान कार्यक्रम होता. म्हणजे टिळकांचीच परंपरा महात्मा गांधींनी पुढे व्यापक प्रमाणात कार्यान्वित केली. सामाजिक सुधारणेच्या बाबतीत मात्र महात्मा गांधी टिळकांप्रमाणे दोलायमान राहिले नाहीत. त्यांनी अस्पृश्यता निवारणाचा कार्यक्रम इतर कार्यक्रमांइतकाच महत्त्वाचा मानला. शिक्षणाच्या बाबतीत सरकारी शिक्षणपद्धतीबद्दल दोघेही सारखेच नाराज होते. नोकऱ्या शोधणारा शिक्षित वर्ग निर्माण करणे हे सरकारी शिक्षणपद्धतीचे उद्दिष्ट होते. सुशिक्षित विद्यावंत नागरिक हा स्वावलंबी व्हावा हे उद्दिष्ट त्यात नव्हते. त्याकरिता राष्ट्रीय शिक्षणसंस्था स्थापन करण्याचा प्रारंभ टिळकांनी केला. नंतर गांधींनी आपल्या आंदोलनामध्ये देशभर राष्ट्रीय शिक्षणाचा कार्यक्रम अधिक व्यापक केला आणि माध्यमिक आणि उच्च विद्यालये व तसेच विद्यापीठे निर्माण करण्याची प्रेरणा दिली. त्याबाबतीतले दोघांचे सूत्र एकच होते. ते टिळकांच्या पुढील उक्तीत स्पष्ट झाले आहे ...

" राष्ट्रातील लोकांस जर खरे शिक्षण द्यावयाचे, तर ते स्वतंत्र खाजगी शाळांतून दिले पाहिजे व ते देणे शक्य आहे."

टिळकांनी तळेगाव-दाभाडे येथे समर्थ विद्यालय नावाची संस्था काढली. त्याकरिता दौरा काढून व्याख्याने दिली. त्यातील एका व्याख्यानात ते म्हणतात– "स्वतःच्या हिंमतीवर पोट भरण्याचे सामर्थ्य जर राष्ट्रीय शिक्षणाने अंगी येणार नाही, तर ते राष्ट्रीय शिक्षणच नव्हे."

स्वातंत्र्य प्राप्त होऊन ३३ वर्षे झाली, तरी ब्रिटिश राजवटीत परावलंबी सुशिक्षित वर्ग निर्माण झाला तसाच आजही देशभर मोठ्या प्रमाणात विद्यालये, महाविद्यालये आणि विद्यापीठे निर्माण झाली असली तरी बेकार, नोकरीकरिता भटकणारा निराश असा शिक्षित नागरिकवर्ग प्रचंड प्रमाणात निर्माण झालेला दिसतो. जवळजवळ दोन कोटी सुशिक्षित बेकार निराशाग्रस्त होऊन जीवनाकडे भकासपणे बघत आहेत. टिळक आणि गांधी यांना स्वातंत्र्योत्तरकालीन शिक्षणाची अशी दुर्दैवी दशा होईल याची कल्पनाही नसावी. भारतीय शिक्षणाचा प्रश्न हा कूटप्रश्न बनला आहे. ते एक दुष्टचक्र बनले आहे. मोठमोठ्या शिक्षणतज्ज्ञांनी व तत्त्वज्ञांनी हा प्रश्न सोडविण्याचे प्रयत्न केले आहेत. परंतु या राष्ट्राला अजून या दुष्टचक्रातून सुटण्याचा मार्ग दिसलेला नाही.

टिळक व गांधी यांनी स्वातंत्र्याच्या चळवळीचे नेतृत्व केले. या नेतृत्वाच्या मुळाशी परदेशी लोकांची राजकीय सत्ता नष्ट करून स्वदेशी लोकांची सत्ता स्थापन करणे एवढाच विचार नव्हता. स्वकीयत्व किंवा परकीयत्व भावना त्यांच्या मनात विशेषेकरून नव्हती. ते दोघेही विश्वव्यापी अशा भारतीय अध्यात्मवादाने प्रेरित झालेले होते. ब्रिटीशांच्या राज्यामुळे देश दरिद्री बनला आहे म्हणून देशाचे दारिद्र्य नाहीसे करण्याकरिता स्वकीयांच्या हातात राजकीय सत्ता आली पाहिजे आणि त्यामुळे भारताचे दारिद्र्य नाहीसे होऊ शकेल असा निश्चित विचार त्यांच्या मनात घोळत होता. म्हणून टिळक एके ठिकाणी म्हणतात, की " राजा स्वकीय असो किंवा परकीय असो, लोककल्याणार्थ तो राज्य करतो की नाही हा खरा मूलभूत मुद्दा आहे." म. गांधी तर उघड उघड ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना आपले बांधवच समजत. मानवजातीचे कल्याण आणि सर्वभूत हित हीच या दोघांची प्रेरक नैतिक तत्त्वे होती.

आर्थिक उद्योगाच्या किंवा आर्थिक उत्पादनाच्या कार्यक्रमावर अधिष्ठित असे राष्ट्रीय शिक्षण पाहिजे असा टिळक व गांधी या दोघांचाही दृष्टिकोन होता. परंतु टिळकांच्यापुढे नव्या आर्थिक उत्पादनपद्धतीच्या विकासाने भारतात पश्चिम युरोपप्रमाणे

औद्योगिक क्रांती व्हावी हे उद्दिष्ट होते. म्हणून आधुनिक विज्ञान आणि तंत्रविज्ञान यांचे समग्र शिक्षण म्हणजे राष्ट्रीय शिक्षण होय असे टिळक मानीत. भारताचे आधुनिक समाजामध्ये रूपांतर नव्या आर्थिक पद्धतीच्या आधारावरच होणार असा सामाजिक क्रांतीचा विचार त्यांच्या शिक्षण-विषयक दृष्टिकोनाचा पाया होता. याच्या उलट, महात्मा गांधींना आधुनिक तंत्रज्ञानावर अधिष्ठित अर्थव्यवस्था बिलकुल मान्य नव्हती. आधुनिक तंत्रविज्ञानाच्या आधारावर उभारलेल्या अर्थ-व्यवस्थेच्या योगाने पश्चिमी समाजाचा अधःपात होत चाललेला आहे म्हणून मनुष्याच्या शारीरिक श्रमावर अधिष्ठित अशी प्राचीन भारताची ग्रामो-द्योगावर अधिष्ठित अशी अर्थव्यवस्था पुन्हा निर्माण करावी व तिच्या आधारावर ग्रामराज्याची उभारणी करावी अशी विचारसरणी गांधींनी आपल्या आर्थिक दृष्टिकोनाच्या मुळाशी स्वीकारली होती. साथीचे रोग तंत्रविज्ञानावर अधिष्ठित अशा रेल्वे-आगबोटी इत्यादी साधनांनी पसरतात. घाणेरड्या शहरांची वाढ, ग्रामीण उद्योगधंदे डबघाईस आल्यामुळे जगा-मध्ये होत आहे, मोठ्या प्रमाणात बेकारीचा असुर जगाला छळू लागला आहे. शरीरश्रमाधिष्ठित उद्योगापासून वंचित व यंत्रोद्योगावर अवलंबित माणसे आरोग्य घालवून बसतात, संहारक शस्त्रे व अस्त्रे यांच्या योगाने एक सामर्थ्यशाली राष्ट्र अनेक राष्ट्रांना साम्राज्यशाहीच्या नियंत्रणाखाली आणते, अनेक राष्ट्रे परतंत्र होतात इत्यादी अनेक प्रकारचे दुष्परिणाम माणसाच्या वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनावर होत आहेत. म्हणून अस्तगंत झालेले किंवा डबघाईस आलेले ग्रामोद्योग पुनर्जीवित करून शांतताप्रधान अहिंसक सामाजिक क्रांती घडवून आणता येईल, अशा तऱ्हेची विचारसरणी गांधींच्या महात्मतेची प्रेरक ठरली. त्यांची महात्मता म्हणजे अशा प्रकारचे द्रष्टेपण होय. ही त्यांची विचारसरणी सगळ्या आधुनिक मानव समाजाचे अत्यंत कठीण असे प्रश्न लक्षात घेऊन निर्माण झाली आहे. केवळ भारतापुरती मर्यादित अशी ही विचारसरणी नाही.

आता भारताचे आर्थिक नियोजन आधुनिक अर्थव्यवस्थेच्या निर्मितीकरिता गेली ३५ वर्षे सुरू आहे. त्याच्या मुळाशी लोकमान्य टिळकांचाच दृष्टिकोन आहे. महात्मा गांधींचे नाव एक पुण्यप्रद व पवित्र मंत्र म्हणून उच्चारले जाते, परंतु त्यांची ग्रामोद्योगप्रधान अर्थव्यवस्थेच्या मुळाशी असलेली विचारसरणी आणि ध्येयवाद पूर्ण विसरला गेला आहे. आजचा भारत टिळकमार्गाने चालला आहे, गांधीमार्गाने नव्हे.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परीक्षण

'**नागफणा आणि सूर्य**' : गजमल माळी; पृथक प्रकाशन, अंगुरीबाग, औरंगाबाद, ४३१००१, १९७९, पृष्ठे १२४, किंमत ३० रुपये.

पुढल्या अनेक पिढ्यांचे प्रेरक गाणे— 'नागफणा आणि सूर्य'

प्रा. गजमल माळी हे नाव मराठी कविता चोखंदळपणे वाचणारांना परिचित आहेच. 'गंधवेणा' हा त्यांचा कवितासंग्रह १९६१ मध्ये प्रसिद्ध झाला. गेली पंचवीस वर्षे काव्यलेखन व काव्यांगानेच, अनुभव्य जीवनाचे मूलगामी चिंतन प्रा. माळी करीत आहेत.

त्यातूनच साकारलेली 'नागफणा आणि सूर्य' ही प्रदीर्घ चिंतनकविता. हे काव्य दोन हजार तीनशे अडुसष्ट ओळींचे आहे. पण असे असूनही रूढ अर्थाने त्याचा 'खंडकाव्य' ह्या सदरात समावेश करणे चूक ठरेल. ह्या कवितेचा आशय आणि आविष्कार हा एकसंध बीजातूनच प्रस्फुटित झाला आहे. उत्कट व प्रांजल भावाभिव्यक्तीने त्यातले शब्द चैतन्यमय झाले आहेत.

१९४७ साली देशाला स्वातंत्र्य मिळाले. काहीतरी भव्यदिव्य घडण्याची आसुसून वाट पाहणारे लोक, बिचारे पाहतच राहिले. बघता बघता डोळे शिणले. माना अवघडल्या. नवनव्या ओझ्यांनी आणि आश्वासनांनी ठुसठुसल्या. शिक्षणाची ज्योत झोपड्यात विझूविझू पेटली. एवढी जमेची बाजू. शिक्षणाने ही उजळून निघालेली नवजात मने, देशाच्या व आपल्यासह आपल्या पूर्वपिढ्यांच्या विकसनाचा ताळा जुळवू लागली. "जमाखर्च स्वातंत्र्याचा मागणार केव्हा ?" असा मूक आक्रोश मनामनात निनादत होता. जातीधर्मांच्या खुराड्यात देश नेहमीसारखाच जगत होता.

मराठवाड्याची भूमी. संतमहंतांच्या पावलांनी तुडवलेली. प्रतिष्ठान, आंबेजोगाई या गावांनी, गोदावरीच्या प्रवाहाने आपले वैशिष्ट्य जपणारी. विद्यापीठ नामांतराच्या प्रश्नाने, ह्या मातीतला सगळाच गाळ पिसाटून वर आला. जातीयवादाचे भोवरे, वंशश्रेष्ठता आणि स्वतःच्या अस्मितेच्या अचूकतेचा अवाजवी दुराग्रह यांनी हे पाणी पेटले. त्या आचेचे निमित्त ह्या कवितेचा जन्म.

कवी गजमल माळी ह्या उपसंहारात आपले स्थान शोधताहेत. हे स्थान आहे, सुसंस्कृतीची, माणुसकीची व समानतेची स्वप्ने पाहणाऱ्या माणसांचे. अजाण वयातले स्वप्नरंजन आणि जाण आलेल्या जडभार खांद्यांचा स्वप्नभंग, या दुवेळक्यातून प्रा. माळी यांची 'नागफणा आणि सूर्य' ही कविता, चढतेवाढते स्वर घेऊन भक्कमपणे आकार घेत उभी राहते.

मराठवाड्याच्या उद्रेकाने भूतकाळातले सगळे गौरवशाली संदर्भ निकालात काढले आहेत. तेथे जे काही घडून गेले ते अभूतपूर्व आहे. सांडलेले रक्त, जळालेली घरे-माणसे, फुटलेल्या बांगड्या व कपाळे, पिचलेल्या बरगड्या व मने, भयभीत लोक आणि शासन राबवणारांची नादान ढिलाई. भांडवलशाहीला पोसणारे तथाकथित कुळीदार लोक, आत्मतृप्त स्वातंत्र्यसैनिक, प्रतिगामी बुद्धिवादी आणि हैद्राबाद लढ्यातील कातडीबचावू सावध पळपुटे, ह्या प्रत्यक्षाशी कवी दोनतीन दशकापासून परिचित आहे.

कवीला अभिप्रेत असलेली भव्य विकासाची झेप आणि वास्तवातले कटूचार अनुभव, या दुहेरी संघर्षातच त्यांच्या प्रतिभेला वेग लाभला आहे दृश्यादृश्य प्रतिगामी शक्तींच्या क्रौर्यकहाणीला भावरूप देणे, स्वतःच्या भावविश्वाची व श्रद्धामूल्यांची पुनर्रचना करणे आणि व्यापक वैश्विक संदर्भात, माणूस या नात्याने, स्वतःसह अवघ्यांचीच इष्टा-





निष्टता तपासणे असे तीन प्रमुख पदर 'नागफणा आणि सूर्य' कवितेचा कणा पेलून धरताना दिसतात.

श्री. गजमल माळी आपल्या कवितेची कुळी अशी सांगतात.—

'ही जन्मली
हिच्या आतील खोलवरच्या कलावर,
नको आहे हिला तुमची चंद्रकिरणांची पखरण!
ही जन्मली : हिला जन्म हवा होता म्हणून.'
[पृष्ठ ३]

ही अपरिहार्यता या प्रदीर्घ कवितेने सार्थकी लावली आहे. म्हणूनच त्यांनी मराठी काव्यपरंपरेला एक वेगवान छेद दिला आहे. पूर्वकवींच्या ओळीतील प्रसिद्ध शब्दांच्या पेरणीतून, भास्करभट्ट बोरीकर, नरेंद्र, ज्ञानेश्वर आणि प्रभाकर वगैरेंच्या म्हणजे संतकाव्य आणि शाहिरी काव्य यातल्या मर्यादा त्यांनी ओघात स्पष्ट केल्या आहेत. पंडिती कवींचा विचार अप्रस्तुत असल्याने कवीने त्यांना फाटाच दिला आहे. 'फुललेत या कवितेतून ... मस्तवाल जीवनशून्य लावण्या.' [पृष्ठ १४]

आपल्या पारंपरिक झापडी संस्काराच्या दड-पणातून बाहेर आल्यावर, कवीला एक नवी दृष्टी लाभली आहे. आपल्या बापाकडे, आईकडे, श्रम करणाऱ्या असंख्य भूमिपुत्रांकडे तो डोळ्याआतल्या डोळ्यांनी जेव्हा बघतो, तेव्हा तो म्हणतो –

'झाडाच्या झावळ्यातून मी पाहतो
माय, बाप, ऊन, शिवार, जित्रप आणि
शाळेतील कवितेतून भेटलेली रानपाखरं.'
[पृष्ठ. १२]

'नागफणा आणि सूर्य' या कवितेला हा आत्मप्रतीतीचा रंग अधिक गहराई देऊन गेला. ऋतुमागून ऋतु आणि वर्षामागून वर्षे गेली; पण कष्टकऱ्यांच्या आयुष्यात एकही टाका कमीजास्त पडला नाहीच. पुस्तके मूल्ये आणि प्रत्यक्ष फरफट यातले महदंतर कवीचे मन कातर करीत राहते. शब्द बोलण्यातले, शिकण्यातले व पोशाखी आणि निःशब्द अफाट मेहनत यातल्या दुभंगल्या दरीने, तो पूर्णतः बदलून जातो. ह्या नव्या निरीक्षणातल्या फलितात त्याला वेदनाकाव्याच्या ओळी सुचतात. काळोखात कण्हणारी मूक वेदना. न फुटलेल्या जिवंत बॉम्ब-इतकी स्फोटक बनते. कवी बापाबद्दल म्हणतो–

'चांदण्याला महापूर
रानोरानी लाटा,
बाप, माझा जाऊन बसे
दुष्काळाच्या काठा........ [पृष्ठ १९]

याच नव्या ज्ञानकिरणाने तो आईकडे बघतो आणि लिहितो–

'तिची स्वप्नं उडत उडत
नक्षत्रांशी भिडत ....
दानागोटा बांधून दोघे
रानाकडे वळत.' [पृष्ठ २०]

'निसर्ग' अशा वेळी रम्य कसा वाटणार ? 'भर उन्हात निथळणाऱ्या पळसासारख्या' बापाचे 'खारकेसारखे डोळे' बघताना निसर्गानुभवही उलटे सुलटे होतात. 'दुपार टळून जाते सबंध वाट वेटोळे करून' आणि 'डोळ्यात उतरते नागफणीसारखी.' इतक्या सहजतेने माळींनी लेखन केले, की 'बोलविता धनी ... किंवा नाही मी बोलत आपुलिया बळे' याचाच प्रत्यय त्यांना आलाच असावा. रसिकमनाला याची अनुभूती देणाऱ्या जागा, या कवितेत अनेक ठिकाणी आहेत. प्रा. माळी आपल्या प्राक्कथनात म्हणतात– "ही कविता लिहून झाली, त्या दिवशी विलक्षण अनुभव आला. प्रदीर्घ आजारातून उठल्यावर जी विकलता येते ती वाट्याला आली. अस्वस्थता, असमाधान सारखं वाढत गेलं. ते तसं वाढू न देणं मला शक्य झालं नाही. अजून काही देणं आहे ही भावना मनात बळावत आहे." हे उचितच आहे.

'नागफणा आणि सूर्य' या कवितेचे सामर्थ्य हे आहे की, संवेदनाशील वाचकांच्या मनात, ती प्रश्नांच्या लडी ठासून भरते. हे प्रश्न कविहृदयातले जसे आहेत, तसे मानवी माणुसकीचे आहेत. 'इतिहास' याचे लेखन प्रांजलपणे कधीतरी कुणीतरी केले असणे कसे शक्य आहे ? कवी विचारतो–

'इतिहास या देशाचा
अनाम दुर्बलांना विसरलेला.'

'कालविसंगत तेजाबी पाणी' शिपडत येथे इतिहास जन्माला घातला गेला. देशाच्या आणि महाराष्ट्राच्या मातीवर चौखूर खिकाळणारा काळ. आदिम पर्वापासून चालुक्य, शालिवाहन, गुप्त, मौर्य, यादवापर्यंत. पृथ्वीजन्मापासून टप्प्याटप्प्याने पाय रोवणाऱ्या




माणसांपैकी, इतिहास कोणासाठी तोंड उघडताना आढळतो ?

संस्कृती आणि परंपरा, यावरील प्रश्नही असेच सणाणते आहेत.

'या देशात आहे खुनशी धनवंत संस्कृती.
दलितांच्या अब्रूदार बायांनाच
नागव्याने हिंडवणारी,
आहेत मातीवर श्वापदांची काळी पाऊलं
भगवे हुकूमी ठसे उमटविणारी.'
(पृष्ठ ५५–५६)

'माणसाने चिखलातूनच सतत चालावे काय ?' हा चिखल आहे वंश, प्रदेश, भाषा यांच्या अतिरिक्त अभिमानाचा आणि येथेच 'अस्मिता' या संज्ञेकडे कवी वळला आहे. इतक्या तन्मयतेने आणि विविध अंगांनी, त्यांनी 'अस्मिते'चे कवच उलगडले आहे की, संस्कृती व अस्मिता यावरील ते चिंतन अजोड आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, डॉ. कोसंबी, डॉ. जाटव व प्र. रा. देशमुख यांच्या वैचारिक ताकदीचा आठव व्हावा, इतक्या प्रत्ययपूर्ण रीतीने कवीने ह्या घटकांची उकल केली आहे. ...अस्मिता : हिमनगासारखी, अस्मिता : सुखी डाळिंब, अस्मिता : एक चंद्रफूल, माणिकपोवळचांच्या वृक्षराजीतून निघणारी स्वार्थी लोकांनी शोधलेली युवराज्ञी... (पृष्ठ ३४, ३५, ३६ व ३७). प्रा. माळींची चिंतनलय बेफाट आहे. ही आहे वैचारिकतेची काव्यात्म लय. तिच्यात काही ठिकाणी अभिनिवेश व त्वेष आहे. जो आहे तो ठाम आणि ठोस आहे. आणि त्या संदर्भात तो असणे श्रेयस्कर वाटावे, इतक्या बेमालूमपणे तो आला आहे. प्रा. माळी यांच्यातील कवीचे हे उत्तुंग यश आहे.

भुकेचे व मानवी व्यथांचे चिरंतन गाणे, या कविवेत कवीने छेडले आहे. सर्व प्रश्नांना एकाचवेळी भिडणारी ही ओजस्वी दलित कविता आहे.

मनाने सैरभैर झालेल्या पहिल्या पिढीतल्या संवेदक बुद्धिवंताचे, हे सहानुकंपी भिरभिरणे आहे. तो मायेने अवध्याशी बोलतो. ही एक मुक्तसंवादी कविता आहे. माणसे कंगाल, दरिद्री असली म्हणून, त्यांच्यातील सर्व गरजा काय मातीमोल ठराव्यात ? भूक हाच येथला सनातन प्रश्न आहे. बाकी सर्व प्रश्न बाद ठरावेत इतका तो वजनदार आहे.

'भुकेच्या वाटेने चालतात रे गरीबांचे
क्रान्तीचे आरक्त सूर्य
उमलतात त्यांच्या करपलेल्या ओठांवरही
प्रीतीचे कोवळे चंद्र.' (पृष्ठ ४२)

अशा लोकांच्या उन्नयनासाठी कोणाकडे काय योजना आहेत ? त्यांच्याकडे आहे जाळ, त्यांची घरेदारे पेटवण्याचा. त्यांच्या स्वतःच्या पावलांवर उभे राहण्यासाठी केलेल्या स्थित्यंतराचा उपहास करण्याचा. त्यांच्या पूज्य श्रद्धाव्यक्तीच्या प्रतिमेवर गटारातले पाणी खेटराने अभिसिंचित करण्याचा पराक्रम करण्याचा. 'उद्याच्या नागरिकांचे' विदारक चित्र नेटकेपणाने प्रा. माळी रंगवितात. ही आहे आमच्या देशाची वस्तुस्थिती आणि कमाई...

'बापा रे, या देशात
मुलं तुकडे वेचतात
आणि पोटं भरतात
मुलं तुकडे तुकडे होतात
आणि पोटं भरतात
मुलं तुकडे वेचीत वेचीत
बेवारस कुत्र्यासारखं
भुकेनं गळून पडतात.' [पृष्ठ ५१]

प्रा. गजमल माळी यांच्या 'नागफणा आणि सूर्य' या कवितेची भाषा लयबद्ध आहे. पण ती आहे वैचारिक लय. भावमूल्यापेक्षा (Lyrical Value) ही विचारलय (Thought Value) तिच्या प्रदीर्घतेला आणि विषय-आशयाच्या आटोपाला साजेशी आहे. ग्रामजीवनसंकेत, कविसंकेत आणि वेगवती शैली, यांचे एक वेगळे रसायन येथे घडले आहे. विशेषण-विशेष्यांच्या दुहेरी-तिहेरी-किंवा चौपेडी बांधणीने, कविता बांधेसूद व घाटदार झाली आहे, अनशान, बसकर, पर्णगळ, काळपक्षी, चंद्रवाटा, मनव्याकूळ, अथक, रक्तबांधा, असे शब्द जसे येतात; तसेच, धुमील प्रदेश, स्वप्नवेधी संगीत, धारीसारखे अपवित्र दिवस, प्रवासी राजहंस, पिकाऊ माती, मुडक्या हाडाचे सापळे, पहाडी पंख, शाश्वत सुख, कापरा सूर, प्रलयकारी आकाश, सर्वस्वाही वणवा, सुदेही नारी व कल्याण स्वप्नप्रदेश – असे जोडरंगही सतत गुंगवीत ठेवतात.

औरंगाबाद शहरातून वाहात जाणाऱ्या खाम नदीच्या 'क्षीण प्रवाहाकाठी' बसून जरी हे लेखन

झालेले आहे, तरी दुःखलाव्हारसाची तप्तता आणि आईची आर्द्रता कवीने शब्दांतून संयतरीतीने पेलली आहे. प्राचार्य जनार्दन वाघमारे यांच्या एकवीस पृष्ठांच्या प्रस्तावनेत, मराठवाड्यातील उद्रेकांच्या निमित्ताने मूलगामी प्रश्नांची मांडणी केली आहे. तो संदर्भ सोबतीला घेऊनच, या आस्वादाकडे वळणे घडणार असल्यामुळे, त्याची वेगळी चर्चा केलेली नाही.

येथल्या विभाजनवादी प्रक्रियेच्या प्रणालीप्रमाणे प्रा. गजमल माळी हे स्वतः दलित जातीतील नसल्याने दलित समाजाबद्दल त्यांनी का लिहावे ? असेही विचारले जाणे शक्य आहे. काही तथाकथित ' दलित लेखक-कवीही ' हा प्रश्न कुजबुजतात. मी एवढेच म्हणेन, ज्या आदिमअनादि दुःखांच्या डोळ्याला कवी माळी यांनी डोळा भिडविला, तो ' सुबुद्धाचा ' डोळा आहे. प्रा. माळी यांना त्याची जाणीव आहे. म्हणून तर ते ठाशीवपणे व आत्मविश्वासाने म्हणतात—

संपेल जीवन व्यक्तीच, पिढ्यांच
आहे रे जीवन अक्षय प्रवाही मानवाच !
[पृष्ठ– ८६]

ह्या अक्षय जीवनप्रवाहातले, हे पुढल्या अनेक पिढ्यांचे प्रेरक गाणे आहे. भ. मा. परसवाळे यांच्या अंतर्मुख करणाऱ्या मनःस्पर्शी चित्रांनी ते खूपच बोलके झाले आहे. इतिहास ठरणारी अनोखी प्रदीर्घ चिंतनकविता लिहिल्याबद्दल, नवा महाराष्ट्र माझ्यासारखाच त्यांचा कृतज्ञ असेल.

— केशव मेश्राम

माणसं ! — लेखक : अनिल अवचट, मौज प्रकाशनगृह, मुंबई ; १९८० ; पृष्ठे १७९; किंमत रु. २७.५०.

आपल्या सामाजिक जीवनातील दांभिकतेचे वाभाडे काढून त्यातील विसंगतीचा खोलवर ' वेध ' घेणारे एक शैलीदार लेखक म्हणून डॉ. अनिल अवचट महाराष्ट्राला आता सुपरिचित आहेत. कटु वास्तवतेला सामोरे जाऊन उच्चभ्रूंना आपल्या उपरोधिक लेखणीने डिवचणारे परंतु पददलितांच्या दुःखाचे हळुवार अंतःकरणाने चित्रण करणारे लेखक म्हणून आजच्या मराठी वृत्तपत्रसृष्टीमध्ये त्यांचे स्थान आघाडीचे आहे.

' माणसं ' ! या त्यांच्या नव्या लेखसंग्रहामध्ये ' मौजे'च्या दिवाळी अंकांमध्ये प्रसिद्ध झालेल्या चार व ' पुरोगामी सत्यशोधक ' या त्रैमासिकामध्ये प्रसिद्ध झालेला एक असे पाच लेख संग्रहित केले आहेत. समाजाच्या अगदी तळाशी राहून जीवनभर सतत कष्ट उपसत उपेक्षित आणि कंगाल जीवन जगणाऱ्या व्यक्तिसमूहांचे प्रत्ययकारी दर्शन या पाचही लेखांत आढळते. हे लेख पूर्वी वाचून अनेकांनी त्यांतील दाहक जीवनसत्य अनुभविले असेल. परंतु हे पांचही लेख एकत्रित रीतीने वाचताना वाचकाला महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक व सामाजिक जीवनातील वस्तुस्थितीसंबंधी जी विदारक जाणीव होते, त्यामुळे त्याचे मन व्याकुळ झाले नाही किंवा प्रचलित विषम आणि शोषणकारी समाजरचनेसंबंधी त्याच्या मनामध्ये चीड निर्माण झाली नाही तरच आश्चर्य मानावे लागेल.

' माणसं ' या पहिल्या लेखामध्ये दुष्काळग्रस्त भागातून परागंदा होण्याची वेळ आलेल्या लोकांचे चित्रण आहे छपरावरचे पत्रे आणि डोक्यावरचे फेटे विकून बरबड्याच्या (गवताचे बी) भाकऱ्या खाऊन पोटाची खळगी भरण्याची वेळ आलेल्या या शेतमजुरांना मोलमजुरीच्या अभावी अखेरीस गाव सोडण्याची मानहानी पत्करून शहराची वाट धरावी लागते. परंतु शहरातही काम न मिळाल्यामुळे एक तर त्यांना भीक मागावी लागते किंवा भंगार गोळा करावा लागतो. शहराच्या बाहेर गवताच्या राहुट्यांत राहून दिवसभर भटकंती करणे हेच त्यांचे जीवन.

दुसरा लेख ' कोण माणसं...कोण जनावरं ' पुण्यातील हमालांच्या व्यावसायिक, कौटुंबिक व सामाजिक जीवनाचा आलेख आहे. ' निरनिराळ्या अंगांनी फुलणाऱ्या पुण्यासाठी हमाल नांवाची जनावरे अहोरात्र राबत असतात.' या एका वाक्यात लेखक आपल्या औद्योगिक व व्यापारी समाजजीवनातील हमालांचे स्थान समर्थपणे उभे करतो. संवेदनाशून्य झालेल्या आपल्या दृष्टीसमोर फार तर एस्. टी. वा रेल्वे स्थानकावरचे हमाल येतात. परंतु

अनुक्रमणिका

पुण्यामध्ये गूळबाजार, मिरचीगुदाम, बारदानगुदाम, धान्यबाजार, रेल्वेमालगाडीची शेड यासारख्या ठिकाणी अहोरात्र खपणाऱ्या हमालांची व त्यांच्या काबाडकष्टांची ओळख लेखक आपणास करून देतो. मध्यमवर्गीय माणसाला या हमालांच्या भीषण आणि खडतर जीवनाची कल्पनादेखील करता यावयाची नाही.

'वस्त्या माणसांच्या' या तिसऱ्या लेखामध्ये पुणे, मुंबई यासारख्या औद्योगिक शहरांमध्ये निर्माण झालेल्या झोपडपट्ट्यांतील असुरक्षित आणि किळसवाण्या जीवनाचे वर्णन येते.

'अनिकेत' या चौथ्या लेखात लेखकाने महाराष्ट्रातील भटक्या जातीजमातींचे धंदे, त्यांच्या चालीरीती, विवाहपद्धती, कौटुंबिक जीवन, जातपंचायती आणि एकंदर संस्कृती यांची मोठी चित्तवेधक पण तितकीच आपल्या समाजजीवनाविषयी अंतर्मुख होऊन विचार करावयास लावणारी माहिती दिली आहे. मुख्य समाजात फिरून नाना धंदे करून पोट भरणाऱ्या वैदू, कैकाडी, वडार यासारख्या जमाती, निरनिराळ्या प्रकारे भिक्षा मागून उपजीविका करणाऱ्या जोशी, चित्रकथी, वासुदेव, गोंधळी, डवरी, बैरागी इत्यादिसारख्या जमाती; कोल्हाटी, डोंबारी, माकडवाले, मदारी यासारख्या करमणुकीचे खेळ करून तर फासेपारधी, मारवाडी-कुंभार, कंजारभाट यासारख्या चोऱ्यामाऱ्या करून पोट भरणाऱ्या जमाती या आपल्या समाजाच्या घटक असूनही अद्यापि आदिमानवाचे सांस्कृतिक जीवन जगत आहेत याची पुरेशी कल्पना आपणास मुळीच नसते. सतत फरारी जीवन, पोलिसी छळ, तुरुंगवास आणि सामाजिकदृष्ट्या बहिष्कृताचे जिणे हेच वाट्याला आलेल्या या सर्व भटक्या विमुक्तांना समाजाच्या मुख्य प्रवाहात आणण्यासाठी काय केले पाहिजे याचा विचार लेखकाने केला आहे.

'अंधेरनगरी निपाणी' या पाचव्या व शेवटच्या लेखात विडीकामगार व तंबाखूच्या धंद्यात काम करणाऱ्या स्त्री-पुरुषांच्या हलाखीच्या जीवनाचे वर्णन लेखकाने केले आहे. ते वाचून इंग्लंडमध्ये औद्योगिक क्रांतीच्या प्रारंभी मजुरांचे जे शोषण झाले, त्याची आठवण झाल्यावाचून राहात नाही व आपण स्वतंत्र भारतातच रहात आहो काय असा प्रश्न पडतो. निपाणीवर विडी-जर्दा यांच्या कारखानदारांचे, तंबाखू व्यापाऱ्यांचे राज्य आहे. कारखानदारवर्गाच्या तेथल्या अमर्याद शक्तीमुळे तो राजरोसपणे कामगारांचे आर्थिक शोषण व मजूर स्त्रियांशी शारीरिक व्यभिचार करू शकतो.

हे पाचही लेख लिहून डॉ. अनिल अवचट यांनी फार मोठी सामाजिक जबाबदारी पार पाडली आहे. दलितांहूनही दलितांच्या व्यथा त्यांनी प्रकट केल्या आहेत. लेखकाने स्वतःच म्हटल्याप्रमाणे महार, मातंग यांना गावगाड्यात खालचे का होईना स्थान आहे. त्यांच्यावर जुलूम झाला तर तो थोड्याच लोकांना का होईना पण खुपतो. सरकार तोंडदेखली का होईना पण चौकशीची, कृतीची घोषणा करते. परंतु भटक्यांचे जग आम्ही समाजाच्या परिघाबाहेरच ठेवले आहे. त्यांची कोणतीही जबाबदारी आपणास वाटत नाही. समाजामध्ये वळचणीखाली राहून कसेबसे जीवन जगणाऱ्या या उपेक्षितांचा मराठी वाचकाला प्रथमच परिचय होत आहे. विशिष्ट वर्तुळामध्ये घुटमळणाऱ्या तसेच बेगडी तांत्रिक प्रयोगांमध्ये फसलेल्या कथा-कादंबऱ्या लिहिणाऱ्या बहुसंख्य मराठी लेखकांना या लेखांमुळे भेसूर आणि करुण अशा वास्तवजीवनाची ओळख होईल आणि आपली ठरीव चाकोरी सोडण्याची आवश्यकता भासेल असा विश्वास प्रकट करावयास हरकत नाही.

डॉ. अनिल अवचट यांच्या वाचकाला खिळवून ठेवणाऱ्या शैलीची काही खास वैशिष्ट्ये सांगता येतील. व्यक्तींची जिवंत चित्रे उभी करणे हे त्यांच्या शैलीचे एक वैशिष्ट्य आहे. 'एक हात आणि गळ्याला कॉलर एवढाच खरा शर्टाचा ऐवज. पण तो माणूस सर्व शर्ट घातल्यासारखा वावरत होता.' यासारख्या एकाच वाक्यातून ते एखाद्या दुष्काळग्रस्त माणसाचे हुबेहुब चित्र डोळ्यासमोर उभे करतात. परस्परविरोधी प्रसंग, घटना वा नुसते एखादे दृश्य यांच्या साहाय्याने जीवनातील विसंगती आणि पाशवी विषमता यांचे दर्शन ते वाचकाला घडवितात. उच्चभ्रूवर्गाची दिमाखी वृत्ती, मध्यमवर्गाची स्थितिप्रिय सुखासीनता आणि पांढरपेशा नोकरवर्गाची तकलादू क्रांतिकारकता यांच्यासाठी उपरोध आणि उपहास यांचा मर्मभेदी वापर ते करतात. किंबहुना

याबाबतीत त्यांची अशी खास 'अवचट शैली'च आहे. निपाणीतील विडीकामगारांची असुरक्षित कामगार संघटना आणि पोटे भरून ढेकर देणाऱ्या नोकरदारांच्या संघटना यातील विसंवाद व्यक्त करताना ते सहज लिहून जातात "मुंबईतील नरीमन पॉइंटवरच्या अनेकमजली संगमरवरी बँकांच्या इमारतींच्या तळात टाय, टेरीवूल, घोळदार पँटीतले कर्मचारी ठरलेल्या सप्ताहात मधल्या सुट्टीत जपून खिशातून सिल्कचा झेंडा काढून, तो उभारून, चार-सहा घोषणा देतात आणि दमले म्हणून नंतर सिगारेटची पाकिटे फस्त करतात." भटक्या विमुक्तांविषयी वरच्या समाजातील स्त्रीपुरुषांची जबाबदारी विशद करताना ते लिहितात "क्लबात बसून माना वेळावत, 'वीमेन्स लीब'वर गप्पा मारून रॅडिकल असल्याचा आव आणणाऱ्या स्त्रियांनी केशभूषा—शिबिरे भरविणे किंवा बदामांच्या व मनुकांच्या लोणच्यांची प्रात्यक्षिके करणे यापेक्षा उत्तम गोसावीच्या बायकोला, शांताबाई पारधीला, जोशी समाजातल्या सोनाबाईला किंवा तसल्याच परिस्थितीत खुरडत राहणाऱ्या समाजातल्या अनेक स्त्रियांना आधार दिला पाहिजे."

परंतु केवळ चटकदार शैलीने वाचकांची दोन घटका करमणूक करावी हा काही डॉ. अवचट यांच्या लिखाणाचा हेतु नाही. सूक्ष्म निरीक्षणशक्ती हा त्यांच्या शैलीचा आत्मा आहे. समाजातील अन्यायाचा आणि शोषणाचा जिवंत तपशील ते अशा ताकदीने सादर करतात, की त्यामुळे वाचकाच्या मनात पीडितांविषयीच्या करुणेबरोबरच सध्याच्या सामाजिक व्यवस्थेबद्दल तीव्र असमाधान निर्माण व्हावे. दीनदुबळ्यांविषयी खरीखुरी आंच असल्याखेरीज असा तपशील टिपणे केवळ अशक्य आहे. आणि या सर्वांपाठीमागे आहे ते लेखकाचे सुसंस्कृत व्यक्तिमत्त्व आणि हळुवार अंतःकरण. फरशांची ने-आण करणाऱ्या तरुण हमालाचे तळहात लेखक हातात घेतो. त्याच्या बोटांमध्ये मांसल, लुसलुशीत काही राहिलेच नव्हते. लेखकाला हातात लाकूड धरल्यासारखे वाटते. तो लिहितो, "त्याच्या हाताचा तो स्पर्श मनावर ठसा उठवून गेला. आपल्या जीवनात आपण फुलाच्या पाकळीवरून, लहान मुलाच्या कोवळ्या गालावरून, स्त्रीच्या ओठांवरून हळुवार अलगद हात फिरवितो. या तरुण हमालाच्या लाकडी हातांना ही अलगद हळुवारता कशी अनुभवता येणार!" मिरचीत काम करणाऱ्या हमालांकडे पाहिल्यावर लेखकाला प्रश्न पडतो— 'यांच्या अंगाशी अशी आग होते तर यांच्या बायकांचे काय होत असेल?'

डॉ. अवचट यांचे हे लिखाण वैचारिक स्वरूपाचे लिखाण नव्हे. त्या दृष्टिकोनातून त्याचे मूल्यमापन करणे त्यांच्यावर अन्यायकारक ठरेल. 'माणसं!' हा समाजशास्त्रातील पीएच्. डी. साठी सादर केलेला शोधप्रबंध नव्हे किंवा ते राजकीय क्रांतीचे पाठ्यपुस्तकही नव्हे परंतु त्याबरोबर हेही लक्षात ठेवले पाहिजे, की हे लेखन म्हणजे दिवाळी अंकाच्या मागणीसाठी केलेला हुकमी पुरवठाही नव्हे. वास्तव जीवनातील करुण आणि कठोर सत्याचे ललित शैलीमध्ये चित्रण करण्याचा जो प्रयोग डॉ. अवचट यांनी केला आहे, तो मराठी साहित्यामध्ये अभिनव तर आहेच, परंतु त्याची फार मोठी सामाजिक गरजही आहे. खुद्द डॉ. अवचट यांनी याबाबतीत आपल्या पूर्वीच्या लिखाणातील मर्यादा या पुस्तकात ओलांडल्या आहेत. हे त्यांचे मोठेच यश मानावे लागेल. पूर्वीप्रमाणे समाजातील उच्चभ्रू आणि सुखवस्तु लोकांचा ते केवळ उपहास करून थांबत नाहीत, तर आपण कधी न पाहिलेल्या आणि न अनुभवलेल्या दारिद्र्याची, घाणीची आणि श्रमिकांच्या पशुतुल्य श्रमाची ओळख करून देतात आणि आपल्या मनामध्ये अपराधीपणाची भावना तसेच प्रचलित समाजजीवनाविषयी तीव्र असमाधान निर्माण करतात. ललित लेखकाचे यापेक्षा आणखी दुसरे कोणते कार्य असू शकेल? अशा लिखाणातून वाचकाच्या मनामध्ये निर्माण होणारी अपराधीपणाची भावना व तीव्र असमाधान यांचा उपयोग सामाजिक व राजकीय क्रांतीसाठी कसा करून घ्यायचा हा प्रश्न अखेरीस विचारवंत व सामाजिक व राजकीय क्षेत्रात कार्य करणारे नेते यांनी सोडवायचा आहे.

— प्र. म. बांदिवडेकर

अनुक्रमणिका

वाचकांचा पत्रव्यवहार-

सपादक नवभारत यांसी-

स. न. वि. वि.

पाटणकर (रेगे)-लवंदे, रेगे-जोशी, रेगे-बारलिंगे वादाविषयी नवभारताच्या गेल्या काही अंकांतून आलेल्या पत्रव्यवहाराच्या संदर्भात माझ्या प्रयत्नांचे फलित थोडक्यात खालीलप्रमाणे आहे.

या वादाविषयी कोणाही वाचकाला काही म्हणावयाचे असल्यास तसे त्यानी मला लिहावे या माझ्या आवाहनाला अेकाही वाचकाकडून प्रतिसाद आलेला नाही.

नवभारताच्या जुलै महिन्याच्या अंकात प्रसिद्ध झालेले माझे पत्र मी डॉ. जोशी, डॉ. बारलिंगे, डॉ. मराठे व डॉ. लवंदे यांच्याकडे पाठविले होते. त्यावरील प्रतिक्रिया खालीलप्रमाणे आहेत.

(१) डॉ. जोशी यानी आपल्याला असा वाद करावयाचा नाही असे कळविले.

(२) डॉ. बारलिंगे व डॉ. मराठे यानी सौजन्यपूर्वक माझ्या पत्राची पोच दिली आहे. परंतु याहून अधिक आजवर काही कळवलेले नाही.

(३) डॉ. लवंदे यांच्याकडेही सर्व कात्रणे पाठविली होती. डॉ. लवंदे यांची या संदर्भात तीन पत्रे आली आहेत. अतीव सुमंगल आहेत. अशा सुमंगल पत्रांना नवभारतात स्थान मिळणे मला अुचित वाटत नाही. परंतु आपल्याला वाटल्यास आपण तसे द्यावयास माझी हरकत नाही. तसे न झाल्यास अशी जिज्ञासा असणाऱ्या कोणालाही ती माझ्याकडे पहावयास मिळू शकतील.

डॉ. लवंदे यांच्या तिसऱ्या (दि. २७-६-८०) पत्रातील एक किंचित् मंगल निर्देश त्यांची मनोभूमिका स्पष्ट करावयास पुरेसा होअील. तो असा :

माझ्या मते अुभ्या महाराष्ट्रात असा अेकही असम नाही की जो माझ्याशी पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात पाच मिनिटे यशस्वी रीत्या तोंड देअू शकेल. पाच मिनिटात प्रत्येक तज्ञाचा चमनगोटा करून आपल्या स्वाधीन करीन. पहावयाची आहे का तुम्हाला गंमत ? तर अेकेकाला माझ्यासमोर आणा व त्याची काय स्थिति होते ती पहा. म्हणे समितीवर 'तज्ञ' असतील. आहेत कोण तज्ञ ? त्या तज्ञांची नांवे तर सांगाल व माझ्यासमोर अुभे कराल ? अेकेकाला दिगंबर करून जर घरी पाठवला नाही तर पाश्चात्य तत्त्वज्ञानावर अेक अक्षर बोलणार नाही किंवा लिहिणार नाही.'

मी सुचविलेल्या वादाच्या रचनेच्या संदर्भात मी डॉ. लवंदे यांच्या वरील निर्देशाचा अेवढाच अर्थ घेतो, की त्यांच्यामते महाराष्ट्रात या वादात तज्ञ म्हणून काम करू शकेल अशा योग्यतेचा कोणीही या विषयाचा अभ्यासक नाही. ही वस्तुस्थिती आहे की नाही हेही अर्थात त्या क्षेत्रातील लोकांनीच सांगितले पाहिजे. माझा तसा अधिकार नाही व वादाचा तटस्थ संयोजक या नात्याने मी त्याविषयी काही म्हणणे अुचितही होणार नाही. परंतु तज्ञ म्हणून मला महाराष्ट्राबाहेरचे लोकही चालू शकतील हे मी माझ्या नवभारतात प्रसिद्ध झालेल्या पत्रात सूचित केले आहे हे मी प्रकटपणे पुन्हा एकवार डॉ. लवंदे यांच्या निदर्शनास आणून देअू अिच्छितो.

आजवर हाती आलेले हे फलित आहे.

असो. If all the light that is within you is darkness how great is that darkness.

कळावे.

१० जुलै १९८०

— देवदत्त दाभोलकर

संपादक नवभारत

स. न. वि. वि.

आपल्या मासिकात श्री. शरद् पाटील यांचे अनेक दीर्घ, प्रदीर्घ लेख आतापर्यंत प्रकाशित झालेले आहेत. श्री. पाटील हे साम्यवादी विचाराचे प्रचारक आहेत. प्राचीन साहित्यांतून एखाद्या संकल्पनेचा उगम

अनुक्रमणिका

शोधला व सुसूत्रपणे त्याचा विकास ऐतिहासिक व भाषावैज्ञानिक पद्धतीने मांडला तर ते अत्यंत चांगले संशोधन कार्य आहे. जगातील ऋग्वेदकोविद हेच करीत आहेत. परंतु श्री. पाटील हे या परंपरेत बसत नाहीत. तसे बसण्याची त्यांची इच्छाच नाही. ही परम्परा डेक्कन कॉलेज, भाण्डारकर संस्था, भा. इ. सं. मंडळ व संस्कृत प्रगत अध्ययन केंद्र या शिवेशेजारी असलेल्या पुण्यातील संस्थांतून पाळली जात आहे. परंतु पाटील यांची पावले तिकडे पडल्याची चाहूल कधी कानावर नाही.

जून १९८० च्या नवभारतात श्री. पाटील यांचे कोणाला तरी उत्तर म्हणून एक २-३ पृष्ठांचे पत्र आले आहे. श्री. पाटील यांच्या नेहमीच्या सवयी प्रमाणे, निराधारच नव्हे तर, त्यांच्या स्वतःच्या कल्पना ज्यावर लादलेल्या आहेत, अशा ऋग्वेदीय शब्दांचा वापर व अशा कल्पना ऋग्वेदकाली होत्या असा आभास निर्माण करून कर्मसंगी, अज्ञ जनांचा बुद्धिभेद करण्याचे, श्री. पाटील यांचे काम चालू आहे. दुर्दैव इतके की या कार्यासाठी वाईचे ज्ञानपीठ श्री. पाटलांना मिळालेले आहे. श्री. पाटील यांनी वरील संस्थांची व्यासपीठे वापरली व काबीज केली पाहिजेत. तेथील आवाका गवसल्यावर अखिल भारतीय प्राच्य परिषदेकडे वळावे.

श्री. ओक नावाचे एक मध्ययुगीन इतिहासाचे तथाकथित संशोधक, ताजमहाल हे हिन्दूंचे रिक्थ आहे, इत्यादी कल्पनांचा प्रसार करीत असतात. म. म. वा. वि. मिराशी यांनी, खरा इतिहास समजून घेण्याची इच्छा बाळगणाऱ्यांनी श्री. ओकांच्या प्रचाराला बळी पडू नये, असा इशारा "एका' लेखात" दिलेला आहे. असा सल्ला श्री. पाटील यांच्या संदर्भात, लोकांना देणे अवश्य आहे.

ऋग्वेदाचा अर्थ अद्यापि समाधानकारक रीतीने लागलेला नाही. ही गोष्ट जान ओन्दा (गोन्दा) या जगविख्यात ऋग्वेदकोविदाने अ. भा. प्रा. परिषदेच्या पुणे मुक्कामी १९७८ साली झालेल्या अधिवेशनात आपल्या मुख्याध्यक्षीय अभिभाषणात आरंभीच सांगून, वेदविद्येच्या अभ्यासूंना काही सूचना दिलेल्या आहेत. वेदार्थ निर्धारणांत भारतात अद्यापि कशी मरगळ लागलेली आहे याचे नवभारताच्या याच अंकात एका विद्वानाने वर्णन केले आहे.[२] ते म्हणतात : 'त्यामुळे भारतीय विद्यांच्या अन्य शाखांत... अत्यंत श्रेष्ठ दर्जाचे संशोधक भारतात झाले तरी वेदाभ्यासाच्या क्षेत्रात काही बोटावर मोजण्याइतके अपवाद सोडले तर श्रेष्ठ दर्जाचे संशोधक होऊ शकले नाहीत; आणि मल्लीनाथांच्या टीकेमुळे रघुवंशादी काव्ये जसी सहज समजतात तशाच प्रकारे सायणाच्या टीकेमुळे वैदिक ग्रंथांच्या अध्ययनातून सहज कळणारा अर्थ हाच अंतिम समजून त्यावर पुढील वैचारिक इमले बांधणारे अभ्यासक मात्र शेकडोंनी झाले किंवा आहेत.'

श्री. शरद पाटील शब्द व संज्ञांना कसे अज्ञात; संदर्भभ्रष्ठ व मूळाशी इमान न राखणारे अर्थ चिकटवतात याचे स्पष्टीकरण दोन-तीन संज्ञांच्या चर्चेने करू. उपरोक्त अंकात पृ. ४६.१ वर 'भारतीय स्त्रीसत्ताक गणाच्या राणीची पदवी होती राष्ट्री-देवी'. राष्ट्री शब्दाला भारतीय साहित्यात स्त्रीसत्ताक गणाची राणी असा अर्थ कोठे, केव्हा प्राप्त झाला, हे श्री. पाटीलच जाणोत. ऐतिहासिक पद्धतीने अर्थनिर्धारण करणे ही खऱ्या संशोधनाची एकमेव कसोटी. ऋग्वेदात (इ. स. पूर्व २४०० वर्षे) राष्ट्री शब्द किंवा संज्ञा तीनदा वापरलेली आहे.)[३] पहिल्या संदर्भात अग्नि हा सूक्ताचा वर्ण्य विषय आहे. '**यः (अग्निः) वायुः न राष्ट्री अति एति अक्तून्**' जो वायुसारखा व्यापक (अर्थात् बलवान, राष्ट्री) आहे तो वेगाने रात्रीवर आक्रमण करतो; असे वर्णिले आहे. दुसऱ्या सन्दर्भात राष्ट्री हे वाक्, वाच् (वाणी, भाषा) हिचे विशेषण आहे.

यद् वाक् वदन्ति अविचेतनानि राष्ट्री देवानां

या वाणीने आपल्या अस्फुट बोलाने चहूकडे देवांना अन्नाचे दोहन केले, असे वर्णिले आहे. पुढील श्लोकातून ती आम्हाला स्फूर्ती देवो अशी प्रार्थना आहे. शेवटच्या १०.१२५ या सुक्तात वाक्, वाचेचे तिच्याच तोंडून, मीच देव व मनुष्यांना प्रेरक आहे

१. संशोधन मुक्तावली सर ९, नागपूर १९७८
२. नवभारत, जून १९८०, गणेश थिटे, पृ. ७.२
३. ऋग्वेद ६. ४. ५.; ८. १००; व १०. १२५.३





असे प्रथम पुरुष मुखाने वर्णन आहे. सहाव्या श्लोकात मी, पृथ्वी व दिव् प्रदेशात शिरले, असे वर्णन आहे.

याचा अर्थ असा की श्री. पाटील म्हणतात त्या मात्रसत्ताक राणीचा एथे पत्ता नाही. ऐतरेय ब्राह्मणात व ऋग्वेदात शक्तिशालिनी (स्त्रीलिंगी) असा अर्थ असल्याचे कोशात[४] सांगितले आहे. (बृहद्देवतेत)[५] अहं वाक्सूक्तम् असे या सूक्ताचे वर्णन आहे. राष्ट्र म्हणजे राज्यभूमि, त्या भूमीतील लोक असा अर्थ वैदिक साहित्यात आहे; अशी नोंद अनेक संदर्भासह (वैदिक इन्देक्स)[६] ग्रंथात आलेली आहे. राष्ट्री संज्ञेचा अर्थ मातृसत्ताक राणीची पदवी होती हे आपले प्रमेय श्री. पाटील यांनी एका स्वतंत्र प्रबंधाने प्रस्थापित करावे. यामुळे पाटील हे ऋग्वेदकोविद आहेत म्हणून लोकादरास पात्र होतील.

वैदिक साहित्यात द्विपद म्हणजे दास, गुलाम असा अर्थ श्री पाटील यांनी निष्पादिला आहे[७] असा अर्थ ऋग्वेदात मुळीच नाही. असा अर्थ कोणत्या काळी, कोणत्या ग्रंथात विकसित झाल्याचे श्री. पाटील यांनी प्रबंधरूपाने मांडावे. म्हणजे सर्वांची खात्री होईल. ऋग्वेदात हा शब्द साधारणतः २५ वेळा आलेला आहे.[८] तो बहुधा चतुष्पाद् याच्या जोडीने आलेला आहे. सर्व द्विपद म्हणजे मनुष्य (चतुष्पद म्हणजे गाय, घोडे आदि पशु) असा अर्थ स्पष्ट आहे. सोमरस आम्हाला, माणसे व पशुद्विपदे चतुष्पदेच पशवे (ऋ. ३.६४.१४) यांना निरोगी बनवो, असे वर्णिले आहे. येणारी उषा झोपणाऱ्या द्विपद, चतुष्पद यांना फिरण्यास जागी करते असे (ऋ. ४.५१.५) वर्णन केले आहे. **शं नो भव द्विपदे शं चतुष्पदे**– (१०.८५.४३ आणि ७.५४.१) तूं (देवता) माणसे व पशुंना कल्याणकारक व्हावे. अशाच प्रकारचे वर्णन सर्वत्र आढळते. द्विपद् म्हणजे क्रीत, गुलाम, दास असा अर्थ निदान वैदिक साहित्यात तरी उपलब्ध नाही. वैदिक इन्देक्स कोशात मात्र धीवर, कोळी या अर्थाने दास शब्दाची नर यज्ञात द्यावयाच्या बली मध्ये नोंदणी केली आहे.[९]

प्रस्तुत अंकातील ' हिन्दु या शब्दाची सृष्टी– तुर्कांनी केली ' या विधानातील तुर्क शब्दाच्या सन्दर्भाने हिन्दु शब्दाचे प्राचीनत्व श्री. पाटील यांनी नोंदविले आहे. यात त्यांचा हिन्दु शब्दाचा आवाका दिसून येतो. हिन्दु शब्द सिंधु या शब्दाचे ईराणीकरण दारयवहू या हखामनिश शाहानशहाच्या काळात इ. स. पूर्व ५२२ ते ४८६ या काळात घडून आले.[१०] इस्लामाच्या आगमनापूर्वी तो भारतात तुरळकपणे रूढ होता.

या लेखात श्री. पाटील यांचा असुर, गंधर्व व पिशाच या शब्दांचा व गणांचा गैरसमजही स्पष्ट होतो. आर्यही असुर होते. उत्तर काळात विरोधक हे असुर झाले. सुर शब्द निरर्थकच. उत्तर काळात असुर नव्हे ते सुर म्हणजे देव असा अर्थ घडला. गंधर्व व पिशाच हे आर्यच, पण अफगाणिस्थानातील. उत्तर काळी ते शत्रु म्हणून हीन संस्कृती ठरले. पिशाच शब्द विशाख म्हणजे स्कन्द कार्तिकेयाचा उत्तराधिकारी आहे. हे आम्ही अन्यत्र दाखविले आहे.[११]

कोणी काय लिहावे हा लेखकाचा व कोणी काय छापावे हा संपादकाचा प्रश्न असला तरी निदान इतिहासविरोधी व कपोल कल्पित लिहिले जाणार नाही या विषयी समाजातील अभ्यासूंनी जागरुक राहाणे अत्यावश्यक आहे. वाई हेच महाराष्ट्रातील वेदविद्येचे जुने माहेर घर. ते वरील कथनाचा विचार करील अशी अपेक्षा. आता पुणे शहराला ही पदवी प्राप्त झालेली आहे. पुणेकर चोखंदळ आहेत. त्यांनीही या प्रश्नाचा विचार करावा.

–दे. व्यं. चौहान

४. मोनिअर वुइल्यम्स, संस्कृत–इंग्रजी कोश, (राष्टी)
५. बृहद्देवता– ए. ए. माक्दोनेल, वाराणसी १९६५, अ– ८.४३
६. वैदिक इन्देक्स– ए. ए. माक्दोनेल व ए. बी. कीथ वाराणसी १९६७
७. नवभारत, मे १९८० पृ. ७.१ इत्यादी
८. ऋग्वेद खण्ड ५, वै. सं. मण्डल, पुणे शके १८७३
९. उपरोक्त, दास 'धीवर, धीवन, धैवर'
१०. प्रतिष्ठान मासिक, आक्टोबर १९७६, दे. व्यं. चौहान.
११. वि. सं. मण्डल वार्षिक १९७९, दे. व्यं. चौहान, पृ. १४१.





सार-संकलन

परदेश

अरब राष्ट्रे

सुमारे चार महिन्यानंतर अरब देशांची शिखर परिषद व्हायची आहे. ह्या परिषदेत सर्व अरब भाऊ आहेत ही घोषणा अर्थात्च होईल. पण अरबी राष्ट्र-समूहाची अंतर्गत परिस्थिती खरोखर कशी आहे ?

उदा. जॉर्डन घेऊ. जॉर्डनचा उत्तरेकडील शेजारी म्हणजे सिरिया. जॉर्डन आणि सिरिया यांचे संबंध अधिकाधिक बिघडत चालले आहेत. सिरियाचे गाऱ्हाणे असे आहे, की सिरियन राजवटीची कडवट विरोधक असलेली मुस्लिम ब्रदरहुड ही जी संघटना आहे तिच्याविरुद्ध जॉर्डन काहीही करीत नाही. ही संघटना जॉर्डनमधून कारवाया करते आणि जॉर्डन-मध्ये असलेले सिरियाचे गुप्तचर ह्या संघटनेची गुप्त स्थाने आणि तिच्या हालचाली यांची माहितीही जॉर्डनच्या अधिकाऱ्यांना पुरवीत असतात. आणि तरीही जॉर्डन तिचा बंदोबस्त करीत नाही. उलट सिरियाचे राष्ट्राध्यक्ष आसद यांच्या पाठिराख्यांची बिनचूकपणे हत्या करण्यात मुस्लिम ब्रदरहूडला जास्तजास्त यश येत चालले आहे. स्वाभाविकपणे सिरियाच्या तक्रारी अधिकाधिक कर्कश होत चालल्या आहेत.

सिरियाचे, आपला दुसरा शेजारी जो इराक, त्याच्याशी असलेले संबंधही असेच काहीसे बेसूर आहेत. कारण इराकी राजवट समाजवादी आणि इहवादी आहे. मुस्लिम ब्रदरहूडसारखी आक्रमक प्रवृत्तीची धार्मिक चळवळ इराकला पसंत असू नये. आणि तरीही इराक तिला सिरियाविरुद्ध पाठिंबा देतो असे सिरियाचे गाऱ्हाणे आहे. ह्याला उत्तर म्हणून उत्तर सिरियामध्ये राजकीय विरोधकांना हिंसक उपायांनी दडपून टाकण्यात येत आहे असा प्रचार इराकने चालविला आहे.

इराक स्वतःच्या हितसंबंधांच्या दृष्टीने व्यवहारी ठरेल असे धोरण शेजारच्या देशांच्या संबंधांत आखीत आहे. कुवेतशी असलेले आपले संबंध त्याने सुधारले आहेत. ह्या दोन देशांमधील सीमेसंबंधीचा जो वाद अनेक दशके चालू होता तो निकालात काढण्यासाठी एक संयुक्त समिती नेमावी ह्या योजनेला त्याने मान्यता दिली आहे. सौदी अरेबिया आणि संयुक्त अरब एमिरेट्स यांनी आखाती विभागाच्या संरक्षणासाठी म्हणून एक संयुक्त योजना करावी यासाठी जेव्हा विचारविनिमय सुरू केला तेव्हा, ह्या योजनेतून त्यांनी इराकला हेतुपूर्वक वगळले असताही, इराकने काही तक्रार केली नाही. ओमानने अमेरिकेला काही लष्करी सुविधा उपलब्ध करून देण्याची तयारी दाखविली होती तेव्हा इराकने त्याच्यावर टीका केली होती. पण (जॉर्डनने आग्रह धरल्यामुळे असे म्हणतात) इराकने ओमान-च्या परराष्ट्रमंत्र्याला आमंत्रण करून त्याचे स्वागत केले आणि ह्या परराष्ट्रमंत्र्यानेही स्थानोचित भाषण करून इराकची एक कल्पना उचलून धरली. ही कल्पना अशी, की सर्व अरब राष्ट्रांनी मिळून एक 'सनद' स्थापन करावी आणि स्वीकारावी आणि तिला अनुसरून अमेरिका आणि रशिया ह्या बलाढ्य शक्तींना अरबी प्रदेशांपासून दूर ठेवावे. हे भाषण करून परराष्ट्रमंत्री घरी परतल्यानंतर काही आठवड्यांनी अमेरिकेला लष्करी तळ उप-लब्ध करून देणारा करार ओमानने केला.

आज सर्व अरब राष्ट्रांच्या द्वेषाचा आणि शत्रुत्वाचा विषय झालेले राष्ट्र म्हणजे इजिप्त. सौदी अरेबिया अतिशय सावधानतेने इजिप्तशी जुळवून घेऊ पहात आहे. पण या प्रयत्नांत इजिप्तचे प्रे. सादत यांनी काहीसा खो घातला. आपले आणि सौदी राजघराण्या-तील व्यक्तींचे खाजगी संबंध अतिशय चांगले आहेत आणि आपल्याला त्या देशाला भेट द्यायचे लवकरच आमंत्रण मिळेल असे त्यांनी जाहीर केले. ह्याचा परिणाम असा झाला, की आपले आणि प्रे. सादत यांचे खाजगी संबंध आहेत ही गोष्ट सौदी अरेबियाने ताबडतोब नाकारली. सादत यांनी आणखी एक

घोटाळा केला. नाइल नदीचे पाणी सिनाइ वाळवंटातून काढलेल्या नळांतून इस्राइलच्या नेगेव्ह ह्या शहराला आणि कदाचित् जरूशलेमला नेण्यात येईल अशी घोषणा त्यांनी केली. नाइलच्या खोऱ्यांतील सुदान आणि इथियोपिया ह्या इतर देशांनी ह्याचा लगेच निषेध केला. मग सादत यांनी सारवासारव केली आणि हे पाणी फक्त सिनाइ वाळवंटापर्यंत नेण्यात येईल अशी दुरुस्ती केली. पण यामुळे सुदानच्या मनातील संशय शमलेला नाही. इजिप्तने लिबियाकडून लष्करी कारवाई होणे शक्य आहे ह्या समजुतीने आवश्यक ते सावधगिरीचे सैनिकी उपाय अंमलात आणायला सुरवात केली आहे.

एकंदर चित्र असे आहे : लिबिया हा प्रखरपणे लोकशाहीनिष्ठ असलेला देश आहे; त्याचे तितक्याच प्रखर निष्ठेने राजसत्ताक असलेल्या मोरोक्कोशी सख्य आहे ; मोरोक्कोचे अल्जीरियाशी निकराचे भांडण आहे ; अल्जीरियाचे ट्युनिशियाशी सख्य आहे पण लिबियाशी भांडण आहे; लिबियाचे सिरियाशी सख्य आहे पण जॉर्डनशी भांडण आहे इ. इ.

देश

नैसर्गिक आपत्तींशी मुकाबला

दुष्काळ आणि इतर नैसर्गिक आपत्ती यांच्याशी भारताचा फार प्राचीन काळापासून परिचय आहे. पण दुष्काळाच्या आणि दुर्भिक्षाच्या परिस्थितीशी तोंड देण्यासाठी म्हणून पद्धतशीर धोरण आखणे आवश्यक आहे आणि ही सरकारची जबाबदारी आहे ही गोष्ट १९ व्या शतकातच मान्य करण्यात आली. ह्या जाणिवेची आणि अशी धोरणे आखून पार पाडण्यातून आलेल्या अनुभवाची निष्पत्ती म्हणून वेगवेगळ्या प्रांतिक सरकारांनी स्वीकारलेल्या 'फॅमिन कोड्स'चा निर्देश करता येईल.

१८६०–६१ साली वायव्य भागात जो दुष्काळ पडला होता त्याची कारणे शोधून काढण्यासाठी व परिस्थितीवर उपाय सुचविण्यासाठी कर्नल बेअर्ड स्मिथ यांची भारत सरकारने जी नेमणूक केली तिच्यापासून ह्या प्रक्रियेची सुरवात होते. क. बे. स्मिथ यांनी आपल्या संशोधनाचे सार म्हणून जे विधान केले त्याचे महत्त्व अजून कायम आहे. "भारतातील दुष्काळांत अन्नाचे दुर्भिक्ष नसते तर कामाचे दुर्भिक्ष असते; कारण जर काम उपलब्ध असेल आणि त्याचा मोबदला मिळत असेल तर अन्न नेहमीच पैदा करता येते."

१९ व्या शतकातील सर्वात वाईट दुष्काळ म्हणजे १८६५–६७ मध्ये ओरिसामध्ये पडलेला दुष्काळ. ह्या दुष्काळात परिस्थितीची पहाणी करून उपाययोजना सुचविण्यासाठी जॉन कॅम्बेल यांच्या अध्यक्षतेखाली जो आयोग नेमण्यात आला, त्याने अनेक शिफारशी केल्या होत्या. जमिनीच्या मालकीव्यवस्थेत सुधारणा करणे, पाटबंधारे बांधणे, टपाल आणि दळणवळण सुधारणे, पाऊस किती पडला याच्या बरोबर नोंदी ठेवणे आणि शेतीविषयक इतर आकडेवारी गोळा करणे अशा स्वरूपाच्या ह्या शिफारशी होत्या. ह्या आयोगाचा अहवाल जरी चिकित्सक दृष्टीने तपशीलात जाऊन लिहिण्यात आला होता तरी त्याची फारशी दखल घेण्यात आली नाही.

जनरल आर्. स्ट्रॅची यांच्या अध्यक्षत्वाखाली १८७८ मध्ये नेमण्यात आलेल्या "दुष्काळ चौकशी आयोगा'ने दुष्काळाचे निवारण करण्यासाठी सरकारने कोणत्या तजविजी कराव्या ह्याविषयीची तत्त्वे घालून दिली. ह्या आधारावर १८८३ चे 'प्रांतिक फॅमिन कोड' रचण्यात आले आणि त्याच्यात त्यानंतर वेळोवेळी नेमलेल्या आयोगांच्या शिफारशींना अनुसरून सुधारणा करण्यात आल्या.

स्वातंत्र्यानंतर, नैसर्गिक आपत्तीच्या वेळी जे निवारक उपाय योजायचे, त्यांच्यावरील खर्चाची व्यवस्था अधिक शिस्तशीर करण्यात आली व मध्यवर्ती सरकार आणि राज्यसरकार यांच्या ह्या संबंधातील जबाबदारीचा हिस्सा स्पष्ट करण्यात आला. आपत्ती-निवारणासाठी कोणकोणते उपाय योजावेत ह्याविषयीचे एक 'मॉडेल मॅन्युअल' बनविण्याच्या प्रयत्नांना सुरवात करण्यात आली आहे. याहूनही महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे नैसर्गिक आपत्ती संभवनीय असतात हे जाणून त्यांच्या संदर्भात 'पूर्वसिद्धता कार्यक्रमां'ची अंमलबजावणी करणे आवश्यक असते हे अनुभवाने पटू लागले आहे. अशी थोडी जरी पूर्वतयारी असली तर तिच्यामुळे आपत्ती आल्यानंतर निवारणाचा जो कार्यक्रम आवश्यक

अनुक्रमणिका

असतो त्याचा भार बराच हलका होतो असे आढळून आले आहे.

पूर्वसिद्धता कार्यक्रम (डिझास्टर प्रिपेअर्डनेस प्रोग्राम) आणि निवारण कार्यक्रम जर एकत्रित घेतले तर त्याचे दोन भाग पडतात. (अ) आपत्ती आली असताना तिची झळ ज्या विभागांत सर्वात जास्त पोचली असेल तेथील लोकांना मदत पोचविणे आणि त्यांचे पुनर्वसाहन करणे. पीडित लोकांना पाणी, अन्न, जळण, त्यांच्या गुरांसाठी चारा आणि काम उपलब्ध करून देणे हे ह्या कार्यक्रमाचे उद्दिष्ट असते. (ब) जेव्हा हवा पाण्याची अनुकूलता असते तेव्हा पिके चांगल्या प्रकारे पदरात पडतील अशा योजना पार पाडणे हा ह्या संयुक्त कार्यक्रमाचा दुसरा भाग होय.

यासाठी ' राष्ट्रीय अन्न सुरक्षितता व्यवस्था ' – नॅशनल फूड सिक्युरिटी सिस्टिम– अंमलात आणणे आवश्यक आहे. ह्या योजनेचा कार्यक्रम चतुर्विध असेल : (१) परिसराची सुरक्षितता : शेतीची प्रगती अखंडितपणे चालू रहावी यासाठी परिसरातील जी नैसर्गिक सामग्री– जमीन, पाणी, वनस्पती, प्राणी, इ.– असते तिचे संरक्षण करावे लागेल. (२) भिन्न भिन्न परिसरात आणि परिस्थितीत कराव्या लागणाऱ्या शेतीपासून अधिकाअधिक उत्पन्न स्थिरपणे लाभेल यासाठी उत्पादनतंत्रांत सुधारणा घडवत रहावे लागेल (३) अन्नधान्याचे उत्पादन स्थिरपणे वाढत रहावे यासाठी लहान आणि शेतीवर कशीबशी गुजराण करणाऱ्या शेतकऱ्यांना उत्तेजन मिळेल असे सार्वजनिक धोरण असले पाहिजे. आणि ह्याबरोबरच दारिद्र्यरेषेखाली रहाणाऱ्या शहरी आणि ग्रामीण जनतेला अधिक अन्न सेवन करता येईल असेही धोरण आखले पाहिजे. (४) धान्य सुरक्षितपणे साठविता येईल आणि त्याचे वितरण सुरळीतपणे होईल अशी तजवीज करावी लागेल.

धान्याचे साठे पुरेशा प्रमाणात राखण्यात आले तर दारिद्र्यरेषेखाली असणाऱ्या लोकांची उपासमार बऱ्याच प्रमाणात कमी करता येते हे ' कामासाठी अन्न कार्यक्रम ' आणि ह्या स्वरूपाचे, लोकांना कामे उपलब्ध करून देण्यासाठी हाती घेतलेले जे इतर कार्यक्रम आहेत त्यांच्यापासून दिसून आले आहे.

ह्याचप्रकारे पिण्याच्या पाण्याविषयी ' सुरक्षितता व्यवस्था ' उभारावी लागेल. योजना आयोगाने अलिकडे घेतलेल्या निर्णयाप्रमाणे, १९८५ पर्यंत प्रत्येक खेड्यात पिण्यासाठी सुरक्षित पाणी उपलब्ध व्हावे यासाठी आवश्यक असलेल्या प्रमाणात ह्या कामावर खर्च करण्यात येणार होता. हा निर्णय बदलण्यात येणार नाही अशी आशा आहे. ह्या संदर्भात पुढे आलेली दुसरी एक कल्पना अशी, की ज्या विभागांत सतत अनावृष्टी असते त्यांच्यांत काही ' अभय-जलस्थाने '– ग्राउण्ड वॉटर सॅंक्चुअरी – मुक्रर करण्यात यावीत. ह्या स्थानांत, जमिनीतून वाहणाऱ्या झऱ्यांचा उपयोग, केवळ आणीबाणीच्या काळात करण्यात येईल. ही कल्पना कार्यान्वित कशी करावी याविषयी निश्चित योजना अजून करण्यात आलेली नाही.

१९७२–७३ साली महाराष्ट्रात जो तीव्र दुष्काळ पडला होता त्यावेळी जेथे पुरेसे पाणी होते अशा ठिकाणी, गुरांसाठी छावण्या उभारण्यात आल्या होत्या. ही योजना खूपच फलदायी ठरली होती. कडब्यामध्ये योग्य त्या प्रमाणात जर युरिया आणि काकवी मिसळली तर ते गुरांचे पूर्ण अन्न बनते.

अधिकाधिक जमीन कालव्याखाली आणणे हा अर्थात् दूरगामी उपाय आहे. परंतु जमीन व पाणी यांचा अधिक शास्त्रशुद्ध वापर करणे ही गोष्ट आपल्या हातची आहे. ज्या ठिकाणी जमिनीत पुरेसा ओलावा असतो तेथे उभी रहात असलेली किंवा राहिलेली पिके वाचविण्यासाठी जी शास्त्रीय तंत्रे आहेत, त्यांचा शेतकऱ्यांना परिचय करून देत रहाणे आवश्यक आहे. दुसरी गोष्ट म्हणजे मॉन्सूनच्या लहरीपणामुळे निर्माण होणाऱ्या अनिश्चित परिस्थितीमध्ये पर्यायी पिके घेण्यासाठी शेतकऱ्यांनी सिद्ध असले पाहिजे. उदा. ज्वारी पिकविणाऱ्या प्रदेशात जर उशीरा पाऊस आल्यामुळे ज्वारीची पेरणी करता आली नाही तर बाजरी किंवा कोणते-तरी कडधान्य ह्यासारखे अल्प मुदतीचे पीक घेतले पाहिजे. ह्यासाठी आवश्यक असलेल्या पर्यायी बियाणांचे साठे तयार ठेवले पाहिजेत. बियाणे आणि खते यांचे पुरेसे साठे तयार असणे हे पीक सुरक्षितपणे पदरात पाडण्याच्या दृष्टीने अत्यंत आवश्यक आहे. पण शेतीच्या मोसमाच्या मध्येच

अनुक्रमणिका

जर असे पीक बदलावे लागले तर त्यासाठी परिसरातील सबंध समाजाने एकत्रितपणे जमीन आणि पाणी यांची शास्त्रीय पद्धतीने देखभाल करणे आवश्यक असते. यासाठी लोकशिक्षणाचे काम अतिशय महत्त्वाचे ठरते.

आपल्या देशाला कालव्याखाली जमीन आणायला अजून खूपच वाव आहे. मोठ्या, मध्यम आणि लहान प्रमाणावरील योजना अशा सर्वांचे फळ म्हणून एकंदर ११ कोटी ३५ लक्ष हेक्टर इतकी जमीन कालव्यांच्या पाण्याने भिजविता येईल असा अंदाज आहे. ह्याशिवाय एका नदीतून दुसऱ्या नदीत पाणी संक्रांत करण्याच्या योजना हाती घेतल्या तर आज समुद्राला मिळून वाया जाणारे पाणी उपयोगात आणता येईल व हे क्षेत्र कितीतरी वाढविता येईल. समुद्राच्या पाण्यातील क्षार काढून टाकून ते गोड करण्याची प्रक्रिया जर आर्थिक दृष्टचा परवडेल एवढचा कमी खर्चात सिद्ध करता येऊ लागली तर किनाऱ्यावरील कमी पावसाच्या प्रदेशाचा प्रश्न मिटेल.

आज भावी हवामानाचा अंदाज घेण्याची पद्धती बरीच प्रगत झाली आहे. आपत्तींना तोंड देण्यासाठी कोणत्या प्रकारची पूर्वसिद्धता आवश्यक असते ह्या ज्ञानातही भर पडली आहे. ह्या प्रगतीचा फायदा उठवून अनावृष्टी, अतिवृष्टी, महापूर, चक्री वादळे इत्यादी आपत्तींचा परिणाम म्हणून माणसांना ज्या हालअपेष्टा सहन कराव्या लागतात, त्या आपल्याला बऱ्याच प्रमाणात कमी करता येतील.

भारताचे अवकाश-युगात उड्डाण

१८ जुलै १९८० रोजी एस्. एल्. व्ही-३ (उपग्रह-क्षेपणयान-३) मधून रोहिणी हा ३५ कि. ग्रॅ. वजनाचा उपग्रह अंतराळात सोडून भारताने अवकाश-युगात प्रवेश केला. रोहिणीच्या पृथ्वीभोवतालच्या प्रदक्षिणेच्या कक्षेचा सर्वात जवळचा भाग पृथ्वीपासून सुमारे २८५ कि. मि. ह्या अंतरावर आहे आणि सर्वात दूरचा भाग सुमारे ६०० कि. मि. ह्या अंतरावर आहे. भ्रमणाचा वेग ताशी २८,००० कि. मि. एवढा आहे; आणि प्रदक्षिणेचा काळ सुरुवातीला ९० मिनिटे होता तो काही कालानंतर ९७ मिनिटे झाला. रोहिणी स्वत:भोवती दर मिनिटाला १६५ फिरक्या घेते.

अंतराळात उपग्रह सोडणारे भारत हे सहावे राष्ट्र होय. ह्यापूर्वी सोव्हिएट युनियन (१९५७), अमेरिका (१९५८), फ्रान्स (१९६५), जपान (१९७०) आणि चीन (१९७०) ह्या राष्ट्रांनी उपग्रह सोडले आहेत.

उक्षेया-३ (एस्. एल्. व्ही -३) आणि त्याच्यातून सोडलेला उपग्रह हा दोन्ही भारताच्या निर्मिती आहेत. त्यातील फक्त १५ टक्के घटक अमेरिका आणि युरोप यामधून आयात केलेले आहेत.

उक्षेया-३ चे वजन ५७ टन आणि लांबी २२ मी. होती. त्याचे क्षेपणाचे कार्य चार टप्प्यांनी झाले. उपग्रह भ्रमणासाठी आपल्या कक्षेत सोडायचा तर त्याचा वेग ताशी २८००० कि. मी. असावा लागतो. ह्याचा अर्धा वेग चौथ्या टप्प्यावर पुरविण्यात आला आणि हे कार्य करणाऱ्या यानाच्या भागाचे वजन सबंध यानाच्या २ टक्के एवढेच होते.

यानामध्ये ४४ 'बृहत् व्यवस्था' आणि २५० 'उपव्यवस्था' आहेत आणि ह्यांचे १ लक्ष घटक आहेत. यानापासून जे विद्युत्संदेश लाभतात त्यांच्यासाठी २५ कि. मी. लांबीच्या तारा यानामध्ये पुरविण्यात आल्या आहेत.

आय्. एस्. आर्. ओ. (इंडियन स्पेस रिसर्च ऑर्गनिझेशन – भारतीय अवकाश संशोधन संघटना) ह्याशिवाय ४२ भारतीय संस्थांनी आणि उद्योगांनी उक्षेया -३ साठी लागणारे घटक पुरविले आहेत.

मध्यम पल्ल्याची क्षेपणास्त्रे सोडण्याचे सामर्थ्य आता भारताने कमावले आहे.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

मराठी प्रकाशने

हें मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.



